Indien and das Christentum

Richard Garbe

Indien und das Christentum

Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge

von

Richard Garbe

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1914

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Ernst Windisch

in herzlicher Verehrung und Zuneigung

gewidmet.

Vorwort.

Die Grundlage dieses Buches bildet eine Reihe von Aufsätzen, die ich in den letzten Jahren in verschiedenen Zeitschriften, meist in der Deutschen Rundschau, veröffentlicht habe; sie erscheinen hier aufs neue, zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt, mit zahlreichen Ergänzungen und einigen Berichtigungen. Mehrere Kapitel sind neu geschrieben, andere sehr erheblich umgearbeitet worden.

Die voraufgegangene Veröffentlichung in Artikelform brachte den Gewinn, daß mir von Freunden und Kollegen allerlei Winke zu weiterer Behandlung des Stoffes gegeben wurden, die ich größtenteils dankbar benutzt habe. Am meisten verdanke ich zwei Männern, deren selbstlose Hilfsbereitschaft schon manche Gelehrte vor mir erfahren haben: Th. Nöldeke, dem Altmeister der semitischen Philologie, der meine Arbeiten auf diesem Gebiet mit dem freundlichsten Interesse verfolgt und die Zusendung der einzelnen Aufsätze stets mit ausführlichen, zu neuen Untersuchungen anregenden Briefen beantwortet hat, und Ernst Kuhn, der die Güte hatte, mir aus dem reichen Schatz seiner bibliographischen Sammlungen eine große Menge Angaben zur Verfügung zu stellen, von denen mir viele unbekannt waren und manche sich für meine Arbeit als wertvoll erwiesen. Was ich sonst an Förderung durch nützliche Mitteilungen von anderer Seite erfahren habe, ist an den betreffenden Stellen angegeben.

In meiner Darstellung sind die Erfolge der neuzeitlichen christlichen Mission ausgeschlossen; sonst aber ist Vollständigkeit in allem Wesentlichen erstrebt worden. Einzelheiten sind mir bei dem großen Umfang des Materials, das ich durchzuarbeiten hatte, gewiß entgangen; ich darf aber hoffen, daß das, was ich etwa übersehen habe, von untergeordneter Bedeutung ist und nirgends eine andere Auffassung des von mir behandelten Gegenstandes nötig gemacht haben würde.

Das Buch ist für alle berechnet, die an den in ihm behandelten Fragen ein rein wissenschaftliches Interesse nehmen. Gemeinverständliche Darstellung war deshalb geboten; nur in Kap. III des zweiten Abschnitts waren fachwissenschaftliche Auseinandersetzungen, die sonst in die Fußnoten verwiesen sind, nicht vollkommen zu vermeiden. Trotz des Fehlens jeder propagandistischen Tendenz hege ich doch die Hoffnung, daß meine Arbeit auch für Missionare, die in Indien wirken, von praktischem Nutzen sein wird. Ich denke dabei besonders an das letzte Kapitel; denn wer auf das religiöse Leben der gebildeten Hindus Einfluß zu gewinnen sucht, kann meines Erachtens nirgends besser anknüpfen als an die Elemente, die bereits aus dem Christentum in die Lehren hinduistischer Sekten Eingang gefunden haben.

Tübingen, Februar 1914. **R. Garbe.**

Inhalt.

Seite
Einleitung 1

Erster Abschnitt: Indiens Einfluß auf das Christentum 12

I. Buddhistische Einflüsse auf das Neue Testament? . . 12
II. Der Physiologus und das christliche Fischsymbol . . 61
III. Buddhistische Einflüsse auf die apokryphen Evangelien 70
IV. Buddhistische Einflüsse auf die christliche Legendenliteratur 80
1. Placidus = St. Eustachius (Eustathius) 86
2. St. Christophorus 101
3. Der Satan in der Gestalt des Heilands als Verführer 111
V. Buddhistische Einflüsse auf den christlichen Kultus . 117

Zweiter Abschnitt: Christliche Einflüsse auf die indischen Religionen 128

I. Die ältesten Zeugnisse für das Christentum in Indien. Die Thomas-Legende 128
II. Christliche Einflüsse auf die Entwicklung des Buddhismus 159
III. Christliches und angeblich Christliches im Mahâbhârata, mit Ausschluß der Bhagavadgîtâ. Die Entstehung des Krischnaismus 191
IV. Die Bhagavadgîtâ und die Lehre von der Gottesliebe . 228
V. Christliches in dem späteren Krischnaismus und anderen hinduistischen Sekten 254

Nachträge 290
Register 295

Abkürzungen.

ERE	=	Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings.
A	=	Indian Antiquary.
JAOS	=	Journal of the American Oriental Society.
JRAS	=	Journal of the Royal Asiatic Society.
SBA	=	Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
SBE	=	Sacred Books of the East, edited by F. Max Müller.
WZKM	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

In Zitaten ist der gebräuchliche Unterschied von f. und ff. nicht gemacht worden; f. bezeichnet nicht nur die nächste Seite, sondern häufig mehrere folgende Seiten.

Aussprache.

In indischen Worten sind e und o stets lang, c und ch wie tsch, j wie dsch, ṛ wie rī, v wie w, s scharf wie ß, ś und ṣ wie sch auszusprechen.

Einleitung.

Da das Christentum in Abhängigkeit von der jüdischen Religion entstanden ist, enthält es mancherlei Lehren und Anschauungen, die diese bereits von fremden Religionen aufgenommen hatte. Aber auch ohne Vermittlung des Judentums haben andere Gedankenkreise schon auf die ursprüngliche Gestalt des Christentums eingewirkt. Die Feststellung dieser fremden Elemente hat sich die religionsgeschichtliche Forschung der Neuzeit mit Eifer angelegen sein lassen, so daß nur noch über den Umfang der fremden Elemente eine ernsthafte Meinungsverschiedenheit besteht. Unsere bedeutendsten Theologen, Männer wie Harnack[1] und Gunkel[2], nennen das Christentum geradezu eine synkretistische Religion.

An erster Stelle kommen entschieden die Glaubenslehren in Betracht, die aus dem Parsismus herstammen.

---

[1] Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2] I. 261 f. Seite 262/263 heißt es dort: „Das Christentum ist seit der Mitte des 3. Jahrhunderts als synkretistische Religion im vollsten Sinne zu betrachten ...... Synkretistisch war es von Anfang an auf heidenchristlichem Boden — nicht als pures Evangelium ist es erschienen, sondern mit allem ausgestattet, was die jüdische Religion in ihrer langen Geschichte an sich gezogen hatte, und sofort auf alles das, was dort etwa noch fehlte, eingehend. Aber nun erst, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, war die neue Religion fertig als die synkretistische Religion par excellence ......“

[2] Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (Göttingen 1903) 95.

Wir wissen, daß die Juden die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, von der Auferstehung und dem Gericht nach dem Tode, von Himmel und Hölle, von den Engeln und in der Hauptsache auch von dem Satan aus dem Parsismus entlehnt haben, und daß diese ursprünglich zarathustrischen Lehren aus dem Judentum ihren Weg in das Christentum gefunden haben. Fragen wir nach der Zeit, in der diese einen vollkommenen Umschwung bedeutenden religiösen Anschauungen in das Judentum eingedrungen sind, so wäre der nächstliegende Gedanke, daß die Entlehnung während des Exils in der (seit 538 persischen Provinz) Babylonien vor sich gegangen sei. Aber diese von vornherein so wahrscheinliche Annahme findet keine Stütze in dem Alten Testament. Der Glaube an die Unsterblichkeit und Auferstehung ist dort erst so spät bezeugt, daß wir den Gedanken aufgeben müssen, daß der Parsismus schon während des Exils einen nennenswerten Einfluß auf die jüdische Religion ausgeübt habe. Erst im Buch Daniel (165 vor Chr.) tritt der Glaube an die Auferstehung auf[1], der dann im Neuen Testament ganz allgemein verbreitet erscheint. Sonst aber ist auch in den nachexilischen Schriften des Alten Testaments nirgends von der Unsterblichkeit die Rede — mit einer Ausnahme, die jedoch gerade gegen den Glauben an die Unsterblichkeit zeugt. Der Prediger Salomo kennt den Glauben daran, zweifelt aber sehr, daß er berechtigt sei, 3. 20, 21: „Es fähret alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Geist der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?“ Die Psalmen, deren bei weitem größter Teil nachexilisch sein wird, wissen nichts von der Unsterblichkeit, die doch so gut in ihren Gedanken-

[1] H. Gunkel a. a. O. 32.

kreis gepaßt hätte. Es spricht also alles dafür, daß diese Anschauungen erst in der griechischen Zeit — aber nicht von griechischer Seite her — zu den Juden gekommen, dann aber auch rasch bei ihnen populär geworden sind.

Ich stimme mithin in diesem Punkte van den Bergh van Eysinga bei, der im Anschluß an Erik Stave den Einfluß des Parsismus auf das Judentum nicht als eine Folge unmittelbarer Berührung zwischen Juden und Persern in der Achämenidenzeit aufgefaßt wissen will, sondern aus den allgemeinen Zeitströmungen erklärt, die sich seit Alexander geltend gemacht haben [1]. Auf diesem Standpunkt ist es auch ohne weiteres verständlich, wenn die parsistischen Lehren nicht in ihrer ursprünglichen reinen Form, sondern in einer Vermischung mit fremden, namentlich babylonischen Elementen Eingang in das Spätjudentum gefunden haben. H. Zimmern sagt darüber [2]: „Weit wichtiger [als das babylonische Material], weil noch schlagendere Parallelen zur neutestamentlichen Christologie aufweisend, erscheinen dagegen z. B. gewisse besonders an die Gestalt des Mithra anknüpfende Mythologeme des Parsismus. Das ergibt sich ja auch schon rein vom chronologischen Gesichtspunkt aus als vollkommen begründet. Ist doch das Spätjudentum in Babylonien speziell mit der persischen Religion in enge, Jahrhunderte währende Be-

[1] Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen[2] (Göttingen 1909) 111. — Noch in viel späterer Zeit sind parsistische Elemente unmittelbar in christliche Schriften eingedrungen. Ueber die Einkleidung der zoroastrischen Prophezeiung von dem zukünftigen Heiland in christliches Gewand hat Ernst Kuhn eine interessante Abhandlung in dem „Festgruß an Rudolf von Roth“ (Stuttgart 1893) 217 f. geliefert.

[2] Zum Streit um die „Christusmythe“ (Berlin 1910) 6; vgl. auch 22, 50.

rührung gekommen. Es erscheint somit aufs beste erklärlich, wenn z. B. in die Messiasvorstellungen des Spätjudentums gerade persische Elemente mehrfach eingedrungen sind. Und doch war es, wie bereits von verschiedenen Seiten mit Recht hervorgehoben worden ist, nicht die reine iranische Gestalt der persischen Religion, die auf das Judentum in Babylonien eingewirkt hat, sondern vielmehr eine Form des Parsismus innerhalb Babyloniens, in die vielfach Elemente aus der daselbst vorgefundenen älteren babylonischen Religion Eingang gefunden hatten, die demnach eine Vermischung von babylonischem und persischem Religionsgut darstellt[1]."

Man darf aber diese babylonischen Beimischungen des Parsismus nicht zu hoch bewerten. Was schließlich von ursprünglich babylonischen Ideen im Christentum Platz gefunden hat, ist viel geringfügiger als die bekannten Vorkämpfer des Babylonismus, mit Jensen an der Spitze, annehmen. Auch der maßvolle und besonnene Zimmern[2] scheint mir noch die Beweiskraft seiner Parallelen zu überschätzen, die zum Teil keinen Vergleich mit den buddhistisch-evangelischen Parallelerzählungen aushalten. Abgesehen von Einzelheiten in der Johannes-Apokalypse, denen unverkennbar babylonische Gedanken zugrunde liegen[3], und von der Dämonologie, „die im Zeitalter Jesu, wie die Synoptiker lehren, eine große Rolle spielt, und die deutlich an Altbabylonisches erinnert"[4], bleiben von Spuren der altbabylonischen Religion, die aus der jüdischen in die christliche Religion hineinragen, bei nüchterner Betrachtung kaum

[1] In diesem Sinne spricht sich auch Gunkel aus, a. a. O. 18, 30, 36, 76 (Mithra ist mit Šamaš identifiziert).

[2] In Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3] II. Hälfte, 345 f., sowie in der eben zitierten Schrift.

[3] Gunkel a. a. O. 3 f., 42 f.

[4] Gunkel 29.

mehr als einige Ausschmückungen des Messiasbildes und der Ruhetag am Ende der siebentägigen Woche übrig.

Den parsistischen Einflüssen auf das Christentum steht an Bedeutung am nächsten der hellenistische Einfluß, der sich — bekanntlich besonders im Johannes-Evangelium und noch mehr bei Paulus — in der Hereinziehung des Logos als der göttlichen Vernunft, in der Identifizierung Christi mit dem Logos, in der darauf beruhenden Lehre von der Präexistenz Christi und in allerhand allegorischen Deutungen zeigt.

Zu den bisher genannten fremden Einflüssen auf das Urchristentum gehören wahrscheinlich noch andere, wenn sie sich auch nicht mit der gleichen Sicherheit erweisen lassen; vor allen Dingen die vielfach angenommenen Einflüsse alter orientalischer Glaubensformen, die einen sterbenden und wiederauflebenden Gott zum Gegenstand der Verehrung haben, auf die Erzählung vom Tode und Auferstehen Christi. Lagarde[1] sagt: „Jesu Tod transponiert diese alten Weisen in eine höhere Tonart, aus Moll in Dur“ und deutet den Glauben an die Auferstehung des Heilands als unbewußte Uebertragung dieser alten Mythen auf den geliebten Meister. Solche in den Mythologien der Nachbarländer auftretende Götter, die vermutlich sämtlich die im Winter ersterbende und im Frühling wiederauflebende Natur repräsentieren, sind der babylonische Tamūz, der phönizische Adon(is), der ägyptische Osiris, der phrygische Attis und der griechische (ursprünglich thrazisch-phrygische) Dionysos.

Zu den uralten, weithin über die Erde verbreiteten Ideen, die in der Darstellung der Evangelien vom Leben Christi nachgewirkt haben, sind mit der gleichen Wahrscheinlichkeit zu rechnen die Vorstellungen von der Notwendig-

[1] Deutsche Schriften, 231.

keit des Menschenopfers zum Heile der Gesamtheit und von der magischen Kraft der Wassertaufe und des Gottessens.

Die Ueberzeugung, daß alle diese fremden Einflüsse im Neuen Testament erkennbar sind und daß in unseren Evangelien nicht mehr Geschichte steckt als etwa — um ein mir naheliegendes Beispiel zu wählen — in den alten buddhistischen Pāli-Quellen, gestattet aber noch keinen Zweifel an der Geschichtlichkeit der Person Christi. Mögen unsere Evangelien auch einen zum Teil legendenhaften Charakter tragen, so leuchtet doch aus ihnen in scharfen Umrissen und voller Klarheit die gewaltige Persönlichkeit Christi mit einer individuell gefärbten Lehre und Ausdrucksweise hervor. Und wenn die radikalste Richtung der modernen Jesusforschung auch dies nicht gelten läßt, so gibt es doch wenigstens ein Argument, das schwerer wiegt als alle in der neuesten Zeit für die Geschichtlichkeit Jesu zusammengestellten Gründe und das einen geradezu unwiderleglichen Beweis für den historischen Christus und für eine von den Evangelien benutzte authentische Ueberlieferung aus seiner Zeit abgibt. Ich setze diesen Grund in den Worten A. Schopenhauers[1] hierher, die nur noch wenig erwähnt werden und deshalb in Erinnerung gerufen zu werden verdienen:

„Daß überhaupt unsern Evangelien irgendein Original oder wenigstens Fragment aus der Zeit und Umgebung Jesu selbst zum Grunde liege, möchte ich schließen gerade aus der so anstößigen Prophezeiung des Weltendes und der glorreichen Wiederkehr des Herrn in den Wolken, welche statthaben soll, noch bei Lebzeiten einiger, die bei der Verheißung gegenwärtig waren [Matth. 10. 23; 16. 28; Mark. 9. 1; Luk. 9. 27][2]. Daß nämlich diese Verheißungen

[1] In der Abhandlung „Ueber Religion“, Sämtliche Werke, ed. Reclam V. 403, 404.

[2] Diese Stellen für unecht zu erklären geht deshalb nicht an,

unerfüllt geblieben, ist ein überaus verdrießlicher Umstand, der nicht nur in späteren Zeiten Anstoß gegeben, sondern schon dem Paulus und Petrus Verlegenheiten bereitet hat, welche in des Reimarus sehr lesenswertem Buche „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" §§ 42—44 ausführlich erörtert sind. Wären nun die Evangelien, etwa hundert Jahre später, ohne vorliegende gleichzeitige Dokumente verfaßt, so würde man sich wohl gehütet haben, dergleichen Prophezeiungen hineinzubringen, deren so anstößige Nichterfüllung damals schon am Tage lag. Ebensowenig würde man in die Evangelien alle jene Stellen hineingebracht haben, aus welchen Raimarus sehr scharfsinnig das konstruiert, was er das Erste System der Jünger nennt, und wonach ihnen Jesus nur ein weltlicher Befreier der Juden war; wenn nicht die Abfasser der Evangelien auf Grund gleichzeitiger Dokumente gearbeitet hätten, die solche Stellen enthielten."

Bei der Anführung der fremden Religionen, die Zutaten zum Christentum geliefert haben, ist bisher von mir Indien nicht genannt worden. Da ich mir die Aufgabe gestellt habe, in diesem Buche die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Indien und dem Christentum zu untersuchen und darzustellen[1], werde ich in dem ersten

---

weil man sich vergebens fragt, wer ein Interesse daran haben konnte, sie einzuschieben. Vgl. B. Weiß, Die Religion des Neuen Testaments, 309: „Es ist ganz vergeblich, mit exegetischen oder kritischen Gewaltmitteln die Tatsache fortschaffen zu wollen, daß Jesus der gegenwärtigen Generation seine Wiederkehr verheißen hat."

[1] Diese Aufgabe hat der amerikanische Indologe E. Washburn Hopkins in dem oft zitierten Artikel „Christ in India" (in dem Werke „India old and new", New York, London 1901, 120—168) nicht in zufriedenstellender Weise erfüllt, ganz abgesehen davon, daß Hopkins den Gegenstand im Rahmen eines Aufsatzes nicht erschöpfend, unter Heranziehung alles erreichbaren Materials, behandeln konnte und wollte. Sein Artikel zerfällt in zwei Teile von ungleichem Wert.

Kapitel die viel erörterte Frage nach den buddhistischen Einflüssen auf das Neue Testament zu behandeln haben und hoffe, sie einer befriedigenden Lösung näher zu bringen, nachdem ich den interessanten Stoff jahrelang ohne jede Voreingenommenheit durchdacht habe. Daß von den indischen Religionen hier überhaupt nur der Buddhismus in Betracht kommen kann, und daß der Brahmanismus keinen Einfluß auf das Christentum ausgeübt hat, bedarf keines Beweises; denn der Krischnaismus, an den allein man denken könnte, hat keine Verbreitung außerhalb der indischen Welt erstrebt und gefunden.

Die Frage nach den Einflüssen auf das Neue Testament hat bei dem Buddhismus einen ganz anderen Sinn als hinsichtlich der Religionen, bei denen es sich um eine Einwirkung auf den Ursprung der christlichen Glaubenslehren handelt. Hinsichtlich des Buddhismus betrifft das Problem fast nur die Uebermalung des Lebensbildes Christi in den Evangelien. Auf die christliche Lehre selbst kann der Buddhismus schon deshalb keinen irgendwie erheblichen Einfluß ausgeübt haben, weil er als Religion in seinen Voraussetzungen und Dogmen zu dem Christentum im schärfsten Gegensatz steht. Ich brauche das nicht näher auszuführen, weil es oft genug von berufener Seite getan ist [1] — und noch öfter von unberufener. Wer

In dem ersten, dessen Inhalt man nach dem Titel der Abhandlung dort nicht zu finden erwartet, untersucht Hopkins auf p. 120—145 die Parallelen zwischen Christentum und Buddhismus in so vorsichtiger und besonnener Weise, daß diese Ausführungen alle Anerkennung verdienen. Anders aber steht es mit dem zweiten, von den christlichen Einflüssen auf das Mahābhārata und den Krischnaismus handelnden Teile, den ich als gründlich verfehlt bezeichnen muß. Der christliche Einfluß auf Indien setzt in viel späterer Zeit ein, als Hopkins glaubt erweisen zu können.

[1] Folgende Abhandlungen seien als besonders wertvoll hervorgehoben: Nisikānta Chattopādhyāya, Buddhismus und Christentum,

sich die Mühe nimmt, die „Orientalische Bibliographie“ [1] daraufhin durchzusehen, findet Dutzende von Büchern, Aufsätzen und Vorträgen über diesen Gegenstand.

Wenn trotz der eben dargelegten Verhältnisse das Problem des buddhistischen Einflusses auf das Neue Testament seit langer Zeit ein größeres und allgemeineres Interesse erregt hat als die Frage nach den andern fremden Einflüssen auf das Urchristentum, so liegt das hauptsächlich an der auffallenden Aehnlichkeit, die viele Erzählungen und Aussprüche in den ältesten buddhistischen und christlichen Quellen trotz der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiden großen Weltreligionen aufweisen.

Diejenigen Aehnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum, bei denen die Möglichkeit eines historischen Zusammenhanges ausgeschlossen ist und die selbständige Parallelentwicklung feststeht, liegen außerhalb der Grenzen dieser Arbeit und können deshalb hier nur gestreift werden [2]. Womit nicht etwa gesagt sein soll, daß sie an sich eines

zwei Vorträge in „Indische Essays“ (Zürich 1883) 85 f.; A. Bertholet, Buddhismus und Christentum [2] (Tübingen 1909); L. von Schroeder, „Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet“ in „Reden und Aufsätze“ (Leipzig 1913) 85 f., und die knappen Antithesen von E. Windisch in „Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung“ (Leipzig 1908) 217, 218. L. von Schroeder, der doch das Christentum hoch über den Buddhismus stellt, zeigt sich am Schluß des genannten Aufsatzes gegen einige Vorzüge des Buddhismus nicht blind, sondern weist darauf hin, daß dieser mit seiner nie versagenden Milde und Toleranz gegen alle Andersgläubigen ein beschämendes Vorbild sei und sich auch dadurch auszeichne, daß Selbstgerechtigkeit und Glaubenshochmut bei seinen Bekennern weniger als unter den Christen verbreitete Untugenden seien.

[1] Bearbeitet und herausgegeben von Lucian Scherman.

[2] K. E. Neumann, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren (Leipzig 1891), schießt weit über das Ziel hinaus. Vgl. L. Leblois, Christianisme et Bouddhisme, Revue de l'histoire des religions, XXIII, 351.

geringeren Interesses wert seien. Derartige Uebereinstimmungen drängen sich in großer Zahl dem vergleichenden Blicke auf. Man denkt da zunächst an das analoge Verhältnis, in dem Buddhismus und Christentum zu den nationalen Religionen ihrer Heimatländer, zu Brahmanismus und Judentum, stehen, aus denen sie sich herausentwickelt und die sie erfolgreich bekämpft haben, um dann ihren weltbezwingenden Siegeslauf anzutreten — das Christentum nach Westen, der Buddhismus nach Osten, so daß jetzt der Stille Ozean ihr Verbreitungsgebiet trennt. Beide Religionen haben sehr bald nach ihrer Entstehung ihren missionierenden und universalistischen Charakter angenommen und weisen auch hinsichtlich der Entwicklung der Lehre und ihrer Feststellung auf großen Konzilen merkwürdige Aehnlichkeiten auf. Auch die äußere Form der ursprünglichen Lehre ist insofern übereinstimmend, als beide Religionsstifter neben den markigen Sprüchen mit Vorliebe volkstümliche Gleichnisse und Parabeln verwendet haben. Auf Aehnlichkeiten in der literarischen Form der ältesten buddhistischen und christlichen Ueberlieferung hat Windisch[1] aufmerksam gemacht. Aber alles dieses ist nicht so wichtig als der Umstand, daß sowohl der Buddhismus wie das Christentum mit einem pessimistischen Grundzug in der Beurteilung des Welttreibens den Rückzug von der Welt und ihren Freuden predigt, daß sie beide Erlösungsreligionen sind — wenn sie auch die Erlösung in ganz verschiedenem Sinne verstehen, der Buddhismus als Befreiung vom Leiden und von der Notwendigkeit des Fortlebens, das Christentum als Befreiung von der Sünde und ihren Folgen — und daß von beiden Religionen auf sittlichem Gebiet fast ganz das Gleiche gefordert wird: Sanftmut, Güte, Geduld, Barmherzigkeit, Vergebung des Unrechts

[1] Buddhas Geburt, 218, 219.

ja Selbstaufopferung und Feindesliebe. Von allem dem hat keine der beiden Religionen der anderen etwas nachgebildet; alles ist selbständig, unabhängig voneinander entstanden.

Die nachfolgende Untersuchung beschränkt sich also auf diejenigen Stoffe, bei denen Entlehnung in Betracht kommt oder von urteilsfähigen Forschern irrtümlicherweise behauptet worden ist; sie besteht mithin zum Teil in der Kritik abweichender Ansichten. Nicht durchweg sind die Ergebnisse abschließend; an manchen Stellen, namentlich in Kap. I und V des ersten Abschnitts ist zurzeit noch keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zu erzielen, meist aber hohe, für wissenschaftliche Zwecke brauchbare Wahrscheinlichkeit. In den übrigen Teilen des Buches befinden wir uns auf festerem, wenn auch nicht durchweg ganz festem Boden. Wer nach Klarheit in Fragen von großer Wichtigkeit strebt, darf auch an den Stoffen nicht vorübergehen, bei denen exakte Untersuchungsmethoden versagen; denn durch wissenschaftlichen Takt und den Blick für das Richtige ist in solchen Fällen nicht selten ein Fortschritt der Erkenntnis zu gewinnen.

Erster Abschnitt.

Indiens Einfluss auf das Christentum.

I. Buddhistische Einflüsse auf das Neue Testament?

Die Aehnlichkeiten zwischen buddhistischen und neutestamentlichen Erzählungen haben einen Tummelplatz des Dilettantismus geschaffen, auf dem seit langer Zeit ein fröhliches Leben herrscht. Man erklärt dort alles nur irgendwie Aehnliche für entlehnt und hält es nicht für nötig danach zu fragen, ob die Einzelheiten der Parallelen von der Art sind, um den Gedanken eines historischen Zusammenhangs zu rechtfertigen, und ob nicht die Verhältnisse, Situationen und Stimmungen in Indien und Palästina sich so weit ähnlich gewesen sind, daß naturgemäß auch einzelne Erzählungen trotz unabhängiger Entstehung eine gewisse Verwandtschaft zeigen. Man kümmert sich dort auch oft nicht darum, wann etwa die herangezogenen buddhistischen Texte verfaßt worden sind. Bis vor kurzem war allerdings die Kenntnis der buddhistischen Literatur auf eine kleine Zahl von Fachleuten beschränkt; seitdem wir aber die vortreffliche und zuverlässige Darstellung von M. Winternitz[1] besitzen, gibt es für niemand mehr

[1] Geschichte der Indischen Litteratur, Zweiter Band, Erste Hälfte (Leipzig 1913).

eine Entschuldigung, der an dieser wichtigen Vorfrage vorübergeht.

Auch über die Verbindungswege zwischen Buddhismus und Urchristentum sind die haltlosesten Behauptungen aufgestellt worden, z. B. von Émile Burnouf[1], der ja nicht mit seinem hochverdienten Vetter Eugène Burnouf zu verwechseln ist. Schlimmeres als solche Phantastereien über die Essäer als Vermittler zwischen Buddhismus, Parsismus, Judentum, Gnosis usw. haben notorische Schwindler wie Jacolliot[2] und Notovitch verübt, die den Glauben verbreiten wollten, daß Christus in Indien gewesen sei und sich von dort seine (später entstellte) Weisheit geholt habe, — Notovitch durch freche Fälschung eines angeblich von ihm in einem tibetischen Kloster entdeckten, in Pāli (!) geschriebenen „Leben Jesu"[3].

Nicht selten ist ferner das Entlehnungsproblem so behandelt worden, als ob durch seine Lösung der Wert von Christentum und Buddhismus berührt werde. Durch diesen Standpunkt war die Vorurteilslosigkeit ausgeschlossen, die eine Grundbedingung aller wissenschaftlichen Arbeit ist, und an ihre Stelle war die Tendenz getreten, je nach der religiösen Stellung des Autors das Christentum entweder als

[1] Le Bouddhisme en Occident, Revue des deux mondes, 15. Juillet 1888, 340 f.; vernichtend besprochen in der Revue de l'histoire des religions XVIII. 106. Aeltere Phantasien desselben Verfassers über Einflüsse der vedischen Religion auf die Entstehung des Christentums haben die gebührende Beurteilung erfahren durch Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (Straßburg 1874) 33, 34; Stephan Pawlicki, Der Ursprung des Christentums (Mainz 1885) 18 f. u. a.

[2] La Bible dans l'Inde ([2]Paris 1881; engl. Uebersetzung London 1870).

[3] La vie inconnue de Jésus-Christ ([2]Paris 1894; deutsche Uebersetzung: Die Lücke im Leben Jesu, Stuttgart 1894). Vgl. van den Bergh, Indische Einflüsse[2] 8, 9; L. von Schroeder, Reden und Aufsätze, 106, 107 Anm.

frei von buddhistischen Einflüssen oder unter solchem Einfluß stehend zu erweisen. Und doch handelt es sich in Wahrheit nur um Dinge, die für das Wesen beider Religionen vollkommen belanglos sind. Weder Christentum noch Buddhismus haben durch die Beantwortung der Frage nach ihrem Zusammenhang irgend etwas zu gewinnen oder zu verlieren. Die ganze Frage hat keine religiöse, sondern lediglich literargeschichtliche Bedeutung.

Von den Schriften, die bei einer Beschäftigung mit dem Gegenstand Berücksichtigung verdienen [1], nenne und charakterisiere ich kurz die bedeutendsten.

Das Verdienst, die Behandlung des Themas in wissenschaftliche Bahnen gelenkt zu haben, gebührt Rudolf Seydel. In seinen beiden Büchern „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre“ (Leipzig 1882) und „die Buddha-Legende und das

[1] Aufgezählt bei Winternitz a. a. O., 280, Anm. 1. Hinzuzufügen wäre dort: Karl von Hase, Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen (Gr.-Lichterfelde-Berlin 1905); O. Wecker, Christus und Buddha [3] (Münster i./Westf. 1910) und Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (Gießen 1909) an den zahlreichen Stellen, wo die Frage des buddhistischen Einflusses berührt wird. Diese Gelehrten leugnen jeden Einfluß auf das Neue Testament, was ihnen wie den meisten Theologen Herzenssache zu sein scheint. Dasselbe gilt von Georg Faber, der in seiner Schrift „Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen, das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersucht“ (Leipzig 1913) in unseren Evangelien keinen buddhistischen Einfluß findet und S. 67, das Resultat seiner Untersuchungen zusammenfassend, erklärt, daß „die Untersuchung der einzelnen in Frage kommenden Erzählungen meist keinerlei Anhalt für irgendwelche gegenseitige Entlehnungen ergibt, daß aber überall da, wo die Möglichkeit einer Beeinflussung besteht, Indien als der empfangende Teil erscheint“ (!). Mein Manuskript war abgeschlossen, als die Schrift von Faber zu meiner Kenntnis gelangte. Ihre Lektüre hat mir keinen Anlaß gegeben, an dem Wortlaut meiner Ausführungen etwas zu ändern; nur in ein paar nachträglichen Fußnoten habe ich auf Fabers Arbeit Bezug genommen.

Leben Jesu nach den Evangelien" (Leipzig 1884, [2] Weimar 1897) hat Seydel geglaubt, den Einfluß des Buddhismus und zwar einer literarischen Quelle auf die Evangelien feststellen zu können, und hat dafür ebensoviel enthusiastischen Beifall als entschiedenen Widerspruch geerntet. Daß Seydel viel mehr hat beweisen wollen als beweisbar ist, wird heute auch von denen nicht bestritten, die im Neuen Testament buddhistische Einflüsse finden. Auch glaubt niemand mehr an Seydels Hypothese von einem buddhistisch gefärbten christlichen Evangelium, das die Verfasser der kanonischen Evangelien neben ihren anderen Quellen benutzt hätten.

Erheblich wertvoller und besonnener als die Werke Seydels ist die Arbeit des holländischen Theologen G. A. van den Bergh van Eysinga „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" ([2] Göttingen 1909), die auch für den buddhistischen Einfluß eintritt, ihn aber nur mit 6 Parallelen begründet, während Seydel 51 ins Feld führt. Dieses Buch stellt auch insofern einen erheblichen Fortschritt dar, als van den Bergh keine Abhängigkeit evangelischer Erzählungen von buddhistischen Schriften, sondern nur von mündlich überlieferten Stoffen wahrscheinlich zu machen sucht [1].

Höchst beachtenswert und nützlich ist trotz seiner erheblichen Mängel das zweibändige Werk des amerkanischen Gelehrten Albert J. Edmunds „Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals

[1] Ein Jahr vor dem Erscheinen der ersten Auflage hatte schon Otto Pfleiderer in seiner Schrift „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" (Berlin 1903) denselben Standpunkt vertreten; doch hat mich van den Bergh in einer Zuschrift vom 7. Juli 1910 darauf aufmerksam gemacht, daß die erste, schon 1901 in holländischer Sprache erschienene Ausgabe seiner Schrift Pfleiderer bekannt gewesen sei.

.... Edited with English notes on Chinese versions dating from the early Christian centuries by Masaharu Anesaki" ([4] Philadephia I 1908, II 1909). Als gründlicher Kenner der buddhistischen Pāli-Literatur hat Edmunds hier eine große Menge von Parallelen zu Stellen des Neuen Testaments gesammelt, in der ausgesprochenen Absicht, eine Handhabe zum besseren gegenseitigen Verständnis der beiden großen Religionsgemeinschaften zu bieten. Das Entlehnungsproblem erklärt er dem gegenüber mehrfach für nebensächlich. Wie sehr es ihm aber trotzdem am Herzen liegt, den buddhistischen Einfluß auf das Neue Testament zu erweisen, geht nicht nur aus verschiedenen Stellen seines Werkes hervor, — namentlich aus denen, wo er wörtliche Uebernahme von Wendungen aus Pāli-Quellen in das Johannes-Evangelium finden zu können glaubt (II 79, 80, 97) — sondern auch aus mehreren kleineren anderweitig veröffentlichten Abhandlungen. Aber Edmunds begründet ebenso wie van den Bergh seine Ueberzeugung von der Erkennbarkeit der buddhistischen Einwirkung nur durch eine Handvoll Belege. Die große Masse der von Edmunds gesammelten Parallelen ist in der Tat, mit Ausnahme einiger weniger, von der Art, daß keinem unbefangenen Beurteiler die Annahme der Entlehnung notwendig oder auch nur wahrscheinlich dünken kann. Manchmal sind die Aehnlichkeiten sogar derartig an den Haaren herbeigezogen, daß man sie ebenso gern missen würde wie die einfältige Geschichte von dem Spuk in der Bibliothek, mit der Edmunds sein Werk entstellt hat (II 202 f.). Was soll man dazu sagen, wenn der Opfertod Christi mit der Art von Selbstmorden verglichen wird, die Buddha bei seinen Anhängern gebilligt hat (II 65 f.), und der Tod Christi mit dem Buddhas bloß deswegen, weil beide unter freiem Himmel vor sich gegangen sind (II 169)! Wo läßt sich

eine größere Verschiedenheit finden als in den Berichten von dem Kreuzestod Christi und dem friedlichen Entschlummern des achtzigjährigen Buddha unter den blühenden Sālbäumen im Kreise seiner Jünger![1]

Von Schriften, die den entgegengesetzten Standpunkt vertreten, wären außer dem ersten Teil der schon S. 7 Anm. 1 erwähnten Abhandlung von E. W. Hopkins „Christ in India" wegen ihrer lichtvollen Kritik als besonders wertvoll zu nennen die Abhandlungen von L. de la Vallée Poussin, „Le Bouddhisme et les Évangiles Canoniques à propos d'une publication récente" (gemeint ist die dritte Auflage des eben beschriebenen Werkes von Edmunds; Revue Biblique, Juillet 1906 — hier wird jedweder buddhistische Einfluß bestritten)[2] und von E. Windisch, „Die vergleichende

[1] Wunderlich erscheint es auch, daß Edmunds II. 264 f. nach dem Vorgang eines japanischen Gelehrten, Kumagusu Minakata, die Legende von dem ewigen Juden mit der Geschichte von dem buddhistischen Mönch Piṇḍola in Zusammenhang bringt und sogar aus ihr ableiten will. Dieser Mönch war, um vor Ungläubigen seine Wunderkraft zu zeigen, in die Luft geflogen und wurde deshalb von Buddha getadelt, nach nordbuddhistischen Quellen mit den Worten: „Du wirst das Nirvāṇa nicht erreichen, so lange das Gesetz besteht." Damit ist doch nichts anderes gesagt, als daß dieser eitle Mönch wie die meisten anderen Wesen in dem Kreislauf der Existenzen festgehalten werden wird.

[2] In einer neueren Abhandlung „L'Histoire des Religions de l'Inde et l'Apologétique" (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1912, 490 f.) geht L. de la Vallée Poussin erheblich weiter und leugnet auch die auf der Hand liegenden buddhistischen Einflüsse auf die apokryphen Evangelien und die katholischen Heiligenlegenden (s. unten Kap. III, IV) und, was danach zu erwarten war, auch die auf den christlichen Kultus (Kap. V). Nur den heiligen Joasaph läßt er S. 524 wohl oder übel als buddhistisch gelten. Man kann sich bei der Lektüre dieser Abhandlung der Empfindung nicht erwehren, daß der hochgeschätzte katholische Gelehrte hier unter dem Zwange des Triebes steht, der in dem Worte l'Apologétique des Titels zum Ausdruck kommt, wenn er auch zum Schluß das Gegenteil versichert. Den Forschungsergebnissen auf diesem Gebiet

Wissenschaft" (Kapitel XII in „Buddhas Geburt", S. 195—222).

In seinen klaren Ausführungen kommt Windisch S. 221 zu dem Resultat: „Die Parallelen zwischen Buddhismus und Christentum soll man sich allerdings nicht entgehen lassen, aber das Wort Parallelen in dem Sinne verstanden, den es eigentlich hat: Linien, die sich nicht berühren und nicht schneiden." Aber vorher hatte er doch die Möglichkeit einer entfernten Einwirkung zugegeben; denn S. 216 heißt es mit besonderer Beziehung auf den Buddhismus: „Was geschehen ist, kann vielleicht dahin formuliert werden, daß auch Ideen und Stoffe, die in den philosophischen Anschauungen der Zeit und in anderen Religionen ihren Ursprung haben und in Umlauf gekommen waren, den christlichen Ideen dienstbar gemacht worden sind"[1]. Man vergegenwärtige sich dabei, daß um den Beginn unserer Zeitrechnung der Buddhismus die mächtigste Religion auf dem Erdenrund war.

Noch vor einigen Jahren habe ich die Ueberzeugung vertreten, daß im Neuen Testament kein buddhistischer Einfluß zu finden sei[2], und bin dabei von der wesentlichen Verschiedenheit der angeblich buddhistischen Elemente in den kanonischen Evangelien und der wirklich bud-

---

wird überall da die Anerkennung versagt bleiben, wo die Vorstellung herrscht, daß das Christentum etwas von seiner Glorie einbüßt, wenn es auch nur das Nebensächlichste dem Buddhismus verdankt.

[1] Aehnlich Hopkins a. a. O. 136, 143, 144, 168. Von dieser Auffassung ist nicht mehr wesentlich verschieden, was Edmunds im Open Court, May 1911, 262 sagt: „My general attitude toward the Buddhist-Christian problem is this: Each religion is independent in the main, but the younger one arose in such a hot-bed of eclecticism that it probably borrowed a few legends and ideas from the older, which was quite accessible to it."

[2] In dem Aufsatz „Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft?" Deutsche Rundschau XXXVI (Juli 1910) 73 f.

dhistischen Elemente in den apokryphen Evangelien ausgegangen. Ich charakterisierte diese Verschiedenheit mit folgenden Worten: „die Erzählungen der kanonischen Evangelien, die an buddhistische Erzählungen anklingen, tragen nicht einen spezifisch buddhistischen oder überhaupt spezifisch indischen Charakter; ihre Entstehung ist auch ohne die Hypothese indischer Herkunft vollkommen verständlich. Wogegen die Geschichten der apokryphen Evangelien, zu denen sich Parallelen in der buddhistischen Literatur finden, die echten Züge der indischen Märchenwelt aufweisen. Es handelt sich hier um echt indische Wundergeschichten: nicht um durch die Situation gegebene Wunder, die erheben, erbauen oder für die Annahme des Glaubens werben sollen, sondern um ganz unerhörte Wunder, deren Erfindung lediglich den Zweck hatte, das Staunen des Hörers oder Lesers zu erregen.“ Ich fragte damals: „Warum findet sich Aehnliches nicht im Neuen Testament?“ und meinte, daß dieser durchgreifende Unterschied für die Klärung der Sachlage von entscheidender Bedeutung sei.

Die von mir gegebene Charakteristik der verschiedenen Haltung der kanonischen und apokryphen Evangelien dürfte als zutreffend gelten können; aber ich wage heute nicht mehr, aus dieser Verschiedenheit die einfache Formel abzuleiten: keine buddhistischen Einflüsse im Neuen Testament, sondern erst in den apokryphen Evangelien. Daß ich es damals tat, ist der beste Beweis dafür, daß mir durchaus keine Neigung, das Neue Testament zu „buddhisieren“, zur Last gelegt werden darf. Erst nach jahrelanger Ueberlegung, bei der mir gewisse auffallende Uebereinstimmungen im Neuen Testament und in alten buddhistischen Quellen immer weniger im Lichte reiner Zufälligkeit erschienen [1], habe ich meine Ueberzeugung dahin geändert,

[1] Ich bekenne gern, daß auf meine Meinungsänderung Edmunds'

daß aus jener Verschiedenheit in der Haltung der kanonischen und apokryphen Bücher ein etwas anderer Schluß zu ziehen ist, den ich so formulieren möchte. Während in den apokryphen Evangelien ein unmittelbarer buddhistischer Einfluß unverkennbar ist, schimmert durch die kanonischen nur ein indirekter hindurch, und zwar in einigen Erzählungen, die buddhistischen Ursprungs sind, die dann aber außerhalb des Verbreitungsgebiets des Buddhismus auf dem Wege von Mund zu Mund ihren spezifisch buddhistischen Charakter verloren haben und schließlich dem christlichen Geiste assimiliert worden sind [1]. Auch sind es, wie wir weiter unten (S. 23, 24) sehen werden, verschiedene Phasen des Buddhismus gewesen, die hier in Betracht kommen: eine ältere für die kanonischen, eine jüngere für die apokryphen Evangelien. Mit dieser Auffassung habe ich mich dem Standpunkt von van den Bergh und Edmunds genähert.

Ehe ich das Material zur Begründung meiner Auffassung zusammenstelle, ist die Vorfrage zu erledigen, ob die Zeugnisse über den Völkerverkehr die Annahme gestatten, daß schon im ersten Jahrhundert nach Chr. oder früher buddhistische Legenden und Gedanken so weit gewandert seien. Wer wie van den Bergh auf dem Loman-van Manenschen Standpunkt steht, daß das ganze Neue Testament aus dem zweiten Jahrhundert stammt, für den

Kritik an meinen „Contributions of Buddhism to Christianity“ im Monist XXII (1912) 129 f. von Einfluß gewesen ist. Der erste Teil dieser im Monist XXI (1911) 509 f. und dann auch als selbständige Broschüre in Chicago erschienenen Abhandlung ist eine Erweiterung meines oben erwähnten Aufsatzes in der Deutschen Rundschau vom Juli 1910.

[1] Dabei ist natürlich nicht mehr eine Uebereinstimmung aller Einzelheiten zu erwarten, die von manchen Forschern zur Bedingung für die Annahme des äußeren Zusammenhangs der Erzählungen gemacht wird.

ist allerdings diese Frage fast bedeutungslos. Dieser Standpunkt aber wird von keinem einzigen namhaften Theologen in Deutschland vertreten und ist auch trotz der Verteidigung, die ihm van den Bergh van Eysinga unlängst in einem neuen Werke [1] hat angedeihen lassen, schon deshalb unhaltbar, weil er die Annahme der Unechtheit sämtlicher paulinischer Briefe zur Voraussetzung hat. In seinen Briefen tritt uns eben Paulus als eine geradeso wirkliche, geschichtliche Persönlichkeit entgegen, wie Christus in den Evangelien. Wir werden uns an einen so besonnen und klug alle Umstände erwägenden Führer wie Adolf Jülicher halten dürfen, der — abgesehen von den für unsere Zwecke so gut wie gar nicht in Betracht kommenden Pastoralbriefen (an Timotheus und Titus) und den sogenannten katholischen Briefen (I. II. Petri, Jacobi, Judae, I. II. III. Johannis), die dem zweiten Jahrhundert angehören — nur drei Schriften des Neuen Testaments in den Anfang des zweiten Jahrhunderts herabrückt. Jülicher setzt die Apostelgeschichte um 105 [2], das Evangelium Lucae in die Zeit von 80—110 [3] und das Evangelium Johannis in dieselbe Zeit wie seine Briefe, d. h. zwischen 100 und 125 [4].

[1] Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments (Jena 1912).

[2] Einleitung in das Neue Testament [5 u. 6] 395—397.

[3] Ebendas. 295, 296; doch geht er nur zögernd über 100 herunter, und seine Ausführungen klingen anders als die Worte Pischels, Leben und Lehre des Buddha 19: „Das Lukasevangelium schreibt die Kritik dem zweiten Jahrhundert nach Chr. zu.“ Dafür hat Lüders in der zweiten Auflage die Worte gesetzt „dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts nach Chr.“ Pischel hat sich auch sonst in der Frage nach den indischen Einflüssen auf die evangelische Erzählungsliteratur allzu zuversichtlich geäußert (Deutsche Lit. Ztg. 1904, Sp. 2938). Vgl. Winternitz, Geschichte der Indischen Litteratur II. I. S. 280 Anm. 1.

[4] Ebendas. 217, 218, 359.

Wie steht es nun also mit der historischen Möglichkeit für die Annahme, daß buddhistische Stoffe schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert über Alexandria oder über Antiochia in Syrien, in die Heimat der neutestamentlichen Schriften gelangt seien? Die Möglichkeit ist auch schon für diese Zeit schlechthin zuzugeben; es genügt, auf die Zusammenstellungen der Nachrichten über den Völkerverkehr zu verweisen, die nach dem Vorgang älterer Gelehrten unter anderen Edmunds[1], van den Bergh van Eysinga[2], Schoff[3] und Georg Faber[4] geliefert haben. Nur über die Ausführungen von Schoff, die in der amerikanischen Zeitschrift weniger leicht zugänglich, aber gerade für unsere Frage besonders wertvoll sind, möchte ich ein paar Worte bemerken. Schoff bringt zwar nichts Neues, aber seine auf die bekannten Zeugnisse über den alten Handelsverkehr gegründete Darstellung ist so eindrucksvoll, daß man ein deutliches Bild von dem ausserordentlichen Aufschwung bekommt, den der römisch-indische Handel im ersten Jahrhundert nach Chr. und besonders in dessen erster Hälfte erfahren hatte, um welche Zeit in der vornehmen römischen Welt geradezu eine Manie für indische Luxusartikel geherrscht hat. Mit dem Tode Neros

[1] In dem einleitenden Kapitel 5 zu den Buddhist and Christian Gospels[4], „The possibility of connection between Christianity and Buddhism“, I. 111—164. Vgl. dazu den neuen Aufsatz von Edmunds, The accessibility of Buddhist lore to the Christian Evangelists, The Monist XXIII. 517 f. (s. auch ebendas. 600 f.).

[2] Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen[2] III. „Beziehungen zwischen Indien und den westlichen Ländern in vorchristlicher und altchristlicher Zeit“, 88—104.

[3] First century intercourse between India and Rome, The Monist XXII. 138 f.

[4] Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen, Kap. III: Die Beziehungen zwischen Indien und der okzidentalischen bzw. vorderorientalischen Welt, S. 10—29. Dieses Kapitel ist der beste Teil der Faberschen Schrift.

(68 nach Chr.) flaute er vorübergehend ab, erhob sich aber noch zweimal zu voller Blüte, am Anfang und am Ende des zweiten Jahrhunderts. Nun ist allerdings viel zu viel behauptet und man kann es geradezu als eine petitio principii bezeichnen, wenn Schoff (p. 141 unten) sagt, daß die Kaufleute zur Zeit eines so lebhaften Handelsverkehrs Ideen nicht minder als Waren aus dem Lande der Ausfuhr in das der Einfuhr brächten. Gerade ein Uebersetzer des Περίπλους τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης hätte aus seinem Text entnehmen können, daß die Seeleute und Händler jener Zeit nur wenig Sinn für irgend etwas anderes als ihren Kram hatten. Der Verfasser des Periplus, der seine Reise nach Indien zwischen 70 und 75 nach Chr. beschrieben hat, handelt nur von dem, was für den Kaufmann und Seefahrer von Interesse sein konnte, zeigt sich aber sonst über die allerbekanntesten Dinge ununterrichtet und sagt kein Wort über Religion. Trotzdem kann bei dem außerordentlich regen Verkehr der damaligen Zeit die Möglichkeit des Mitwanderns religiöser Geschichten nicht in Zweifel gezogen werden. Noch ein Punkt, auf den Schoff (p. 144, 145) näher eingeht, ist wichtig, weil er die verschiedene Haltung der kanonischen und der apokryphen Evangelien den buddhistischen Stoffen gegenüber erklären hilft. Um das Jahr 100 nach Chr. wurde das große buddhistische Konzil zu Jālandhara in Kaschmir unter dem indoskythischen König Kaniṣka abgehalten, und seit der Zeit datiert die Blüte der Mahāyāna-Schule des Buddhismus, über die weiter unten nähere Angaben zu machen sein werden. Das Mahāyāna ist in Wirklichkeit eine neue Religion mit neuen Lehren und neuen heiligen Büchern und einer besonderen Vorliebe für phantastische Erzählungen. Es verbreitete sich seit der Zeit des Kaniṣka nach Innerasien und besonders nach Turkestan, in das klassische Land der Religions-

vermengungen. Dort kam es mit Christen in Berührung, und von dort aus übte es in den nächstfolgenden Jahrhunderten seinen Einfluß auf die apokryphen Evangelien, [1] während der indirekte Einfluß auf die kanonischen Evangelien nicht von dem Mahāyāna, sondern von dem primitiven Buddhismus, dem sogenannten Hīnayāna, ausgegangen ist.

Die historische Möglichkeit für das Eindringen indischer Ideen und Stoffe in das Urchristentum läßt sich noch in ganz anderer Weise als durch die Nachrichten über den Handelsverkehr und aus viel älterer Zeit begründen; und zwar auf eine Weise, die uns unmittelbar zu unseren Betrachtungen hinleitet. Die bekannten Uebereinstimmungen zwischen den äsopischen und den indischen Fabeln liefern ja den Beweis dafür, daß trotz des Fehlens jeder Kunde von Uebersetzungen aus jener Zeit ein tatsächlicher literarischer Austausch zwischen Indien, Persien, Kleinasien und Griechenland schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. bestanden hat[2]. Wie viel von Indien nach Griechenland und wieviel in umgekehrter Richtung gewandert ist, läßt sich nicht entscheiden; sicher aber ist in einigen Fällen der indische Ursprung, wie z. B. bei dem charakteristischen Zuge, daß in indischen Fabeln oft der Schakal dem Löwen als Diener folgt, wie der Fuchs in griechischen; denn der Schakal streicht in Wirklichkeit hinter dem Löwen her, aber nicht der Fuchs.

Im fünften Jahrhundert vor Chr. finden wir bei Herodot VI, 129 eine indische Fabel wieder, ins Menschliche übertragen, in der Geschichte von Hippokleides,

[1] Elemente aus dem alten Buddhismus kommen wenigstens dabei nur ganz nebensächlich in Betracht.

[2] Max Müller in dem Artikel „Coincidences“ in Last Essays I. 269, 270; L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, 518 f.; H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien. 110, 111.

der sich durch unanständiges Tanzen die Braut verscherzt, genau so wie der Pfau in der buddhistischen Fabel, der von der Tochter des Vogelkönigs, des Schwans, unter allen versammelten Vögeln zum Gatten gewählt war [1]. Ferner begegnet uns bei Herodot III, 119 (vgl. auch Sophokles, Antigone 909—912) eine Anekdote, die auch in Indien sehr alt ist und mehrfach erzählt wird; nämlich die Geschichte von der Frau, die das Leben entweder des Gatten oder eines Kindes oder des Bruders retten kann und das des letzten wählt, weil sie einen Gatten und Kinder wieder bekommen könne, aber nach dem Tode der Eltern keinen Bruder mehr. Diese Anekdote und die überraschende Begründung in ihr „hat ebensowenig etwas charakteristisch Indisches als spezifisch Griechisches an sich, so daß es kaum zu entscheiden sein wird, wo ihre eigentliche Heimat zu suchen ist. Sicher scheint mir nur, daß sie nicht zweimal entstanden sein kann". [2] Pischel hatte indischen Ursprung angenommen [3].

Daß an diesem schon in alter Zeit stattgehabten Austausch merkwürdiger Erzählungen Palästina nicht unbeteiligt gewesen ist, lehrt das berühmte Beispiel des salomonischen Urteils (I. Kön. 3. 16—28), das — wie schon Benfey [4], Max Müller [5] und nach ihnen manche

[1] Jataka Nr. 32. Winternitz, Geschichte der Indischen Litteratur II. I. 102, Anm. 3: „Die Fabel scheint schon sehr früh über Persien nach Griechenland gewandert zu sein. . . . . Denn daß, wie C. H. Tawney (Journal of Philology XII, 1883, p. 121) vermutet, die Geschichte von den Griechen, als sie in Baktrien herrschten, nach Indien gebracht worden sei, halte ich deshalb für unwahrscheinlich, weil es leichter erklärlich ist, daß man eine Fabel auf menschliche Verhältnisse überträgt, als daß aus einer Anekdote eine Fabel gemacht wird. Auch ist der Pfau, der, wenn er tanzt, sein Hinterteil entblößt, in Indien als Muster der Unverschämtheit sprichwörtlich."

[2] Winternitz a. a. O. 109.

[3] Hermes XXVIII (1893) 465 f. [4] Pantschatantra II. 544.

[5] Last Essays I. 280. — Keinesfalls darf diese außerordentlich

andere betont haben — unzweifelhaft nur einen Ursprungsort haben kann und nach den andern Ländern, in denen die Geschichte erzählt wird, übertragen sein muß. Benfey vermutete allerdings, daß Indien das Ursprungsland sei — eine Annahme, die noch neuerdings Greßmann[1] und Joh. Hertel[2] zu beweisen gesucht haben —, und Max Müller ließ die Frage offen. Sonderbarerweise, denn auf die Frage, wie in diesem Falle die Entlehnung stattgefunden habe, gab es doch eigentlich nur eine Antwort, solange von der buddhistischen Erzählung nur die tibetische Version im Kandjur bekannt war[3], die um Jahr-

wichtige und interessante Parallele in einem Atemzuge mit der Aehnlichkeit genannt werden, die zwischen der Erzählung von der Auffindung und Errettung des Moses (Exod. 2. 2 f.) und der buddhistischen Geschichte von dem Prinzen Abhaya beobachtet worden ist, der ein von seiner Mutter in einem Korbe ausgesetztes Knäblein auf einem Schmutzhaufen findet und von Ammen aufziehen läßt (Mahāvagga 8. 1. 4 bei Edm. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken 117, 5); denn Säuglinge sind in Körben auf der ganzen Erde häufiger ausgesetzt worden, als aus Rücksicht auf die Finder wünschenswert war. Es ist mir auffallend, daß Wecker (Christus und Buddha[3] 33, 34) diese beiden Parallelen zusammenstellt und auch in dem salomonischen Urteil keinen Beleg für irgendwelche Verbindung Indiens mit Palästina in alter Zeit finden will.

[1] Deutsche Rundschau, Bd. 130 (1907) 212 f., besonders 218.

[2] Geist des Ostens I (1913, Heft 3) 192. Hertel weist darauf hin, daß in einigen indischen Fassungen der Streit der beiden Mütter um das Kind viel besser (durch eine Bestimmung des indischen Erbrechts) motiviert ist als in der Erzählung des Alten Testaments. Das ist unzweifelhaft richtig. Aber diese indischen Fassungen stammen aus viel zu später Zeit, um das Original repräsentieren zu können; und es ist doch sehr gut denkbar, daß eine Erzählung auch einmal in der Kopie besser motiviert erscheint als im Original, wenn auch im allgemeinen der Grundsatz festzuhalten ist, von vornherein die besser motivierte Version als die ursprünglichere anzusehen.

[3] Wie zur Zeit von Benfey und Max Müller und noch bei Hopkins, India old and new, 151 Anm. Andere, mir aber ganz unmöglich erscheinende Auffassungen finden sich bei T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I, p. XLIV f.

hunderte später als das erstmalige Eindringen christlicher Missionare in Tibet angesetzt werden mußte. Da war doch die Auffassung einfach gegeben, daß die Erzählung von dem salomonischen Urteil durch christliche Vermittlung nach Tibet gelangt sei. Die Sachlage aber änderte sich, als die Erzählung in der viel älteren Jātaka-Sammlung vorgefunden wurde; denn nunmehr konnte die Vermittlung von in Tibet oder in Nordindien wirkenden christlichen Missionaren für die Uebertragung in den Buddhismus nicht mehr in Betracht kommen, und für die Frage nach dem Weg der Entlehnung muß seitdem eine andere Antwort gesucht werden.

In Jātaka 546 lesen wir[1], wie „die wahre Mutter und ein Koboldsweib in menschlicher Gestalt um das Kind streiten. Der weise Richter zog eine Linie und legte das Kind genau auf deren Mitte. Dann ließ er das Koboldsweib an den Händen, die Mutter an den Füßen anfassen und sprach: „Zieht jetzt beide, und welche das Kind auf ihre Seite ziehen kann, der soll es gehören.“ Da zogen sie beide. Das Kind aber, dem das Ziehen weh tat, fing zu schreien an. Das zerriß der Mutter das Herz; sie ließ den Sohn los und stand weinend da. Da fragte der Weise die Leute: „Wessen Herz ist wohl weich gegen das Kind, der wahren oder der falschen Mutter?“ — „Der wahren Mutter Herz, o Weiser“ — worauf ihr das Kind zugesprochen wird und sie, den Richter preisend, von dannen geht.“

Das Alter der hebräischen Erzählung, das nicht über das sechste Jahrhundert heruntergerückt werden kann, macht es für mich unzweifelhaft, daß diese Original und die buddhistische Parallele Entlehnung ist; denn die letztere ist sicher um mehrere Jahrhunderte, vielleicht um ein halbes

[1] Bei Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, 114.

Jahrtausend jünger. Greßmann macht für den indischen Ursprung geltend, daß Indien und China die klassischen Länder solcher weisen Richtersprüche seien; und in der Tat sind Geschichten, in denen ein Mann mit außerordentlichem Scharfsinn eine Aufgabe löst, die anscheinend unlösbar ist, in Indien sehr verbreitet. Aber alles das ist in Indien erst in viel späterer Zeit belegbar als das salomonische Urteil im Alten Testament. Auch der barbarische, echt semitische Rohheit verratende Zug, daß der richtende König Salomo befiehlt, das Kind mit dem Schwerte in zwei Teile zu zerhauen, zeugt für die Ursprünglichkeit der hebräischen Erzählung; in der buddhistischen Fassung, nach der an dem Kind von zwei Seiten gezogen werden soll, ist er aus dem Gefühlsleben einer höher entwickelten Kultur heraus in wohltuender Weise gemildert worden [1].

[1] Die spätere buddhistische Version, wie sie im Tibetischen erhalten ist, weist noch eine Aenderung auf, die eine weitere Verfeinerung der Erzählung bedeutet, daß nämlich der Richterspruch keinem Mann sondern einer Frau, der weisen Visâkha, übertragen wird. Wer diese Abänderung vornahm, tat das in der Ueberzeugung, daß eine Frau mit besserem Verständnis als ein Mann mit dem weiblichen Empfinden zu rechnen weiß.

Es gibt noch eine ganze Reihe spätindischer Versionen, unter denen die jinistische in Prâkritversen — bei Haribhadra (Upadeśapada, ed. Bhaunagar 1909, p. 287 f., v. 21 f.) oder eigentlich erst bei dessen Kommentator Municandra — die beachtenswerteste ist (mitgeteilt von Joh. Hertel, Geist des Ostens I. 189 f.). Haribhadra hat nach Angabe der Jainas im fünften Jahrhundert nach Chr. geschrieben, wird aber von Jacobi aus sprachlichen Gründen erst um 870 angesetzt (ZDMG. 40, 94 f.); und Municandra, den Hertel als Verfasser des Kommentars festgestellt hat, schrieb diesen gar erst im Anfang des zwölften Jahrhunderts. In seiner Darstellung soll das strittige Kind zersägt, in den jüngeren indischen Versionen, im Vikramodaya (s. Zachariae, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 16, 135 f.), in der tamulischen Kathâmañjari und in der Telugu-Erzählung (bei Greßmann S. 218 f.), wieder

Aus allem hier Angeführten geht hervor, daß ein mündlicher Austausch von Erzählungen zwischen Indien und dem äußersten Westen Asiens schon seit mindestens dem sechsten Jahrhundert vor Chr. stattgefunden hat. Nichts reist im Orient schneller als eine gute Geschichte, hat Edmunds einmal gesagt[1]; und das gilt offenbar schon für jene alten Zeiten. Und nun stelle man sich vor, wie viel gangbarer die Verbindungswege, auf denen interessante Erzählungen schon lange zwischen Indien und den Ostküsten des Mittelländischen Meeres hin und her gewandert waren, durch den Eroberungszug Alexanders des Großen werden mußten, und durch die Entstehung einer ganzen Anzahl griechischer Städte, die dieser längs der Grenze Indiens gegründet hat. Jahrhunderte lang haben dort nicht nur kriegerische Verwicklungen, sondern auch die engsten friedlichen Beziehungen zwischen Indern und Griechen bestanden. Von dem gewaltigen Reiche Alexanders gingen zwar alsbald nach seinem Tode die indischen Grenzgebiete der griechischen Herrschaft verloren. Aber nachdem gegen Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. Diodotus das griechisch-baktrische Reich gegründet hatte, wurde dieses einige

---

zerhauen werden. Da ist die alte Ueberlieferung, die im Buddhismus gemildert war und die in einem Seitenstrom sich erhalten haben muß, wieder hervorgetreten, wenn man nicht annehmen will, daß ein erneuter Einfluß der jüdischen Originalerzählung sich geltend gemacht hat. Vgl. auch noch L. P. Tessitori, Two Jaina versions of the story of Solomons Judgment, IA. 1913, 148 f.

Wie die Geschichte vom salomonischen Urteil aus Indien über Tibet nach China gewandert ist, so hat sie auch im Westen sich von Palästina nach Syrien und Arabien und zu den Griechen und Römern verbreitet. — Eine in Indien entstandene und von dort nach Europa gewanderte Abart der Geschichte ist der Streit der zwei Frauen um das Garnknäuel in ebendemselben Jātaka, in dem auch die buddhistische Version des salomonischen Urteils steht. S. Zachariae in WZKM. 26 (1912), 418 f.

[1] Buddhist and Christian Gospels[4] I. 153.

Jahrzehnte später von Euthydemus durch Eroberungen wieder weit nach Indien hinein ausgedehnt. Von dem griechisch-baktrischen Reiche löste sich im zweiten Jahrhundert das griechisch-indische Reich ab, dessen Begründer Demetrius um 175 den Sitz seiner Regierung in das Pendschab verlegte. Der bedeutendste unter den griechisch-indischen Königen, Menander, der im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts ein ungeheures, bis über die Dschumna hinaus in das Gangestal reichendes Gebiet beherrschte, hat in langen Friedensjahren das lebhafteste Interesse für den Buddhismus betätigt, Disputationen mit buddhistischen Gelehrten abgehalten und schließlich deren Glauben angenommen. Davon handelt ein berühmtes Werk der buddhistischen Pāli-Literatur, der Milindapañha „die Fragen des Milinda (= Menander)“.[1] Wenn ich daneben noch erwähne, daß der Buddhismus unter den griechisch-baktrischen Herrschern in Ostiran Eingang gefunden und im ersten Jahrhundert vor Chr. in Baktrien geblüht hat[2], so dürfte damit die Voraussetzung, daß von dort aus in hellenistischer Zeit buddhistische Gedanken und Stoffe nach Syrien und Palästina gelangen konnten, ausreichend begründet sein.

Daß für das Vorhandensein buddhistischer Einflüsse im Neuen Testament bisher kein zwingender Beweis beigebracht worden ist, muß ohne weiteres zugegeben werden. Ein solcher Beweis kann eben nach Lage der Dinge gar

---

[1] S. über dieses Buch meine „Beiträge zur indischen Kulturgeschichte“ (Berlin 1903) 95 f. und die Einleitung von F. Otto Schrader, „Die Fragen des Königs Menandros, aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt“ (Berlin 1907). Diese Uebersetzung von Schrader bietet nur einen Auszug; vollständig ist das Werk ins Englische übersetzt von Rhys Davids, SBE XXXV, XXXVI.

[2] J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, III. p. XLVII, XLVIII.

nicht geführt werden, solange nicht das „Buddhist-Christian missing link“ vorliegt, dessen Auffindung Edmunds in der Form einer griechischen Uebersetzung oder Bearbeitung altbuddhistischer Texte von Ausgrabungen auf den Ruinenfeldern des nördlichen Afghanistan erhofft[1]. Ein solcher Fund könnte allerdings auf die Behandlung unserer Frage ein ganz neues Licht werfen. Bis er aber gemacht ist — und daß er je gemacht werden wird, ist doch nur eine etwas sanguinische Hoffnung — müssen wir uns mit dem erreichbaren hohen Grade von Wahrscheinlichkeit begnügen.

Bevor ich an diejenigen Parallelen herantrete, bei denen die größte Wahrscheinlichkeit für die buddhistische Herkunft der neutestamentlichen Erzählung spricht, will ich zunächst eine Reihe von Fällen vornehmen, die beim ersten Anblick buddhistischen Einfluß zu verraten scheinen und deshalb auch mehrfach als Stützen der Entlehnungshypothese verwertet worden sind, die aber bei näherer Betrachtung der Einzelheiten oder aus chronologischen Gründen sich als nicht beweiskräftig erweisen.

1. Hierher gehört die Uebereinstimmung in der buddhistischen und christlichen Erzählung von der übernatürlichen Geburt des Heilands, aus der schon Edmunds und van den Bergh keine Abhängigkeit der christlichen von der buddhistischen Legende mehr ableiten. Zwar war die letztere schon im dritten oder vierten vorchristlichen Jahrhundert vorhanden (in dem Pāli-Text Acchariyabbhuta-dhamma-sutta); daß aber von ihr ein Einfluß auf die christliche Legende ausgeübt worden sei, ist wegen der ungeheuren Verschiedenheit beider ausge-

---

[1] Buddhist and Christian Gospels[4] I. 155, The Open Court, January 1912, 61, 62.

schlossen. Der alte vorchristliche Buddhismus weiß nichts von der Jungfräulichkeit der Mutter Buddhas, im Gegenteil, die älteren Texte sagen ausdrücklich, daß sie keine Jungfrau, sondern eine verheiratete Frau war, als der Bodhisattva (der zukünftige Buddha) aus dem Himmel der Tusita-Götter in Gestalt eines weißen Elefanten in ihren Schoß einging, um später aus ihrer rechten Seite ans Licht der Welt zu kommen. Ein weiterer Grund gegen die Abhängigkeit der christlichen von der buddhistischen Legende liegt in der bekannten Tatsache, daß viele Religionsstifter und -lehrer im Orient — und oft genug auch außerhalb des Orients (Plato!) — auf übernatürliche Weise geboren sein sollen. Einige dieser Erzählungen, wie z. B. die parsische Prophezeiung von der Geburt des zukünftigen Heilands, lassen sich weit besser mit der Legende von der unbefleckten Empfängnis Christi vergleichen als die indische Legende von der übernatürlichen Geburt Buddhas.

2. Die Seligpreisung der Mutter Jesu durch eine Frau aus dem Volke (Luk. 11. 27) hat eine Parallele in der Erzählung der Nidānakathā, in der eine edle Jungfrau, von der hoheitsvollen Erscheinung des vorbeiziehenden (nachmaligen) Buddha hingerissen, diesem entgegenruft: „Selig fürwahr ist die Mutter, selig fürwahr der Vater, selig fürwahr die Frau, die einen so herrlichen Gatten hat!“ Worauf Gotama, durch das Wort „selig“ angeregt, seine Gedanken auf die wahre Seligkeit des Nirvāṇa richtet, wie auch Christus die Seligsprechung zum Anlaß nimmt, einen Ausspruch von tieferem religiösen Gehalt zu tun.

Seydel hatte in dieser Szene eine Parallele allerersten Ranges gesehen und dieses Urteil durch etwas spitzfindige Hervorhebung von acht übereinstimmenden Einzelheiten begründet. Van den Bergh [2] 49 schließt sich

ihm an mit den Worten: „Diese Uebereinstimmungen sind gewiß überraschend durch ihre Konkretheit und Anzahl. Die buddhistische Erzählung aber, aus einem südlichen kanonischen Werke, ist gewiß Jahrhunderte älter als das Evangelium des Lukas." Das ist nicht richtig; die Nidānakathā, die Einleitung zu dem Jātaka-Kommentar, stammt erst aus dem fünften Jahrhundert nach Chr. Nun findet sich allerdings unsere Erzählung auch in dem nordbuddhistischen Mahāvastu (ed. Senart, II, p. 157); aber auch dieser Text, dessen Kern zwar wohl schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. entstanden ist, hat sicher bis ins vierte, wahrscheinlich bis ins sechste nachchristliche Jahrhundert Zusätze und Einschiebungen erfahren [1]. Wenn also ein Zusammenhang zwischen den beiden Erzählungen bestehen sollte, so spricht Alter und Beschaffenheit der Quellen eher für die Ursprünglichkeit der christlichen. Uebrigens verlieren die Uebereinstimmungen dadurch an Gewicht, daß in der buddhistischen Erzählung der zukünftige Buddha sein Perlenhalsband abnimmt und der Jungfrau sendet, die daraus den Schluß zieht, daß er sich in sie verliebt habe.

3. Eine unstreitig sehr beachtenswerte Parallele zu dem Scherflein der armen Witwe (Mark. 12. 41—44, Luk. 21. 1—4) bietet die buddhistische Erzählung von dem armen Mädchen, das auch zwei Kupferstücke in einer religiösen Versammlung zugunsten der Priesterschaft opfert, deren Oberhaupt darauf diese Gabe als wertvoller preist als die von den Reichen dargebrachten Schätze. Diese Geschichte, die den schönen ebenso buddhistischen wie christlichen Gedanken zum Ausdruck bringt, daß es bei einer Gabe nicht auf den äußeren Wert, sondern auf die gute Gesinnung ankomme, wird am Schluß in kläglicher

[1] Winternitz, Geschichte der ind. Litt. II. 1. 193.

Weise verflacht. Das Mädchen wünscht nämlich, daß seine Handlungsweise auch belohnt werden möge; und richtig wird es mit echt orientalischer Plötzlichkeit und Uebertreibung schon auf dem Heimweg von dem verwitweten König des Landes, der gerade seine Frau bestattet hatte, zu seiner Gattin erhoben. Aber das ist für unsere Frage Nebensache. Die Uebereinstimmung in einer so untergeordneten Einzelheit, wie es die zwei Kupferstücke sind, hat mit Recht schon mehrere Gelehrte zu der Ueberzeugung geführt, daß die beiden Erzählungen nicht unabhängig von einander erfunden sein können [1]. Die buddhistische Erzählung steht in Aśvaghoṣa's Sūtrālaṃkāra, der um 100 nach Chr. verfaßt, aber bis jetzt nur in einer dreihundert Jahre später angefertigten chinesischen Uebersetzung [2] bekannt ist. Wer nun weiß, wie im ganzen Orient Uebersetzer und Bearbeiter ohne jedes Bedenken alles interpolieren, was gerade zu ihrer Kenntnis gelangt und ihnen in den Zusammenhang zu passen scheint, wird auch in diesem Falle geneigt sein, an die Ursprünglichkeit der christlichen Erzählung zu glauben.

4. Dasselbe gilt von der buddhistischen Parallele zu der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh. 4. 6 f.), die sich erst im Divyāvadāna, dessen Redaktion eher in das dritte als in das zweite Jahrhundert nach Chr. gesetzt werden muß [3], und in der chinesischen Uebersetzung des

---

[1] Van den Bergh a. a. O.[2] 50 f., Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 282, 283. Anders Edv. Lehmann, Der Buddhismus, 89, 90, der die zwei Kupferstücke ganz übersieht.

[2] Von Éd. Huber ins Französische übersetzt (Paris 1908). Unsere Erzählung findet sich dort p. 119 f. Vgl. auch S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China (London 1882) 98, 99, 170 f.

[3] Winternitz a. a. O. 223. Rhys Davids in der Encycl. Brit.[11] IV. 748.

Kanons vorfindet. Buddhas Lieblingsjünger Ānanda kommt, nach einer langen Wanderung müde und durstig, zu einem Brunnen und bittet ein Mädchen aus der tief verachteten Kaste der Cāṇḍālas, ihm zu trinken zu geben. Das Mädchen weicht scheu vor ihm zurück und macht ihn darauf aufmerksam, daß er sich ihr nicht nahen dürfe, ohne sich zu verunreinigen. Ānanda aber erwidert: „Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste noch nach deiner Familie; ich bitte dich nur um Wasser, wenn du es mir geben kannst.“ Das Mädchen verliebt sich darauf hoffnungslos in Ānanda, wird aber schließlich von Buddha selbst zu seiner Lehre bekehrt. Hier scheint allerdings der Charakter der ganzen Erzählung für buddhistische Originalität zu sprechen;[1] aber die Jugend der Quellen legt doch den Gedanken nahe, daß es sich eher um eine Assimilierung der christlichen Erzählung an indische Verhältnisse handelt.

5. Vom Blindgeborenen heißt es Joh. 9. 1—3: „Und Jesus ging vorüber und sah einen, der blind geboren war. Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren? Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern usw.“ Diese Erzählung hat man in Zusammenhang gebracht mit der buddhistischen (wie brahmanischen) Lehre von der Seelenwanderung und von der Vergeltung heischenden Macht der Tat. Hopkins bemerkt[2], indem er einem richtigen Grundgedanken Ausdruck gibt, daß Christus, wenn er unter buddhistischem Einfluß gestanden hätte, nur die Antwort hätte geben können: „Dieser Mann“. In richtigerer Fassung würde dieser Satz lauten: daß der Verfasser des Johannes-Evangeliums, wenn er unter buddhistischem Einfluß gestanden

[1] Näheres darüber bei van den Bergh[2] 50f.

[2] India old and new, 127.

hätte, Christus nur die Antwort „dieser Mann“ hätte in den Mund legen können.

Noch heute ist seit alters in Indien die Anschauung verbreitet, daß Blindheit die Folge davon sei, daß der Unglückliche in einem früheren Leben einen anderen geblendet habe. Ohne die Vorstellung einer solchen oder ähnlichen, aus einer früheren Existenz nachwirkenden Schuld würde die Frage, die im Johannes-Evangelium die Jünger an Jesus richten, ganz unverständlich sein. Trotzdem leugnet Hopkins mit vollem Recht, weil es aus Buddhas Leben keine Parallelerzählung zu der biblischen Erzählung gibt [1], den Einfluß einer buddhistischen Quelle auf die letztere, bemerkt aber doch S. 127 Mitte: „The only parallel in the Gospel account is one of thought, for it is claimed that such an idea as is here presented in the disciples' question implies a doctrine that is specially Buddhistic (namely, sin working out in disease in a new birth), because it is foreign to Jewish ways of thinking. But the latter point may be admitted without any necessity of accepting the explanation, since an Egyptian source is quite as probable as a loan from India.“ [2] Ich war erstaunt darüber, daß Hopkins hier gar nicht den zweiten Teil der Frage in Betracht zieht, die von den Jüngern gestellt wird: nämlich ob die Sünde der Eltern schuld daran

[1] Eine ähnliche Parabel von einem Arzt, der einen Blinden heilt und in üblicher Weise Blindheit als die Strafe früherer Sünden erklärt, findet sich erst in dem nordbuddhistischen Saddharma-puṇḍarīka, dem „Lotus des guten Gesetzes“, der nicht vor 200 nach Chr. entstanden sein kann und erst im dritten Jahrhundert seinen gegenwärtigen Umfang gewonnen hat (H. Kern in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Werkes, SBE XXI p. XXII, Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II. 1. 237).

[2] S. 136 Mitte sagt Hopkins: „it is possible that the idea of karma (d. h. des Gesetzes der Vergeltung für in einer früheren Existenz begangene Sünden) may have been received from India.“

sei, daß der Mann blind geboren wurde. Denn diese Fragestellung fußt doch auf dem furchtbaren alttestamentlichen Satze, der seine Bestätigung in der modernen Erkenntnis der erblichen Belastung gefunden hat und dem Wirklichkeitssinn der alten Hebräer alle Ehre macht: „Ich der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der da heimsuchet der Väter Missetat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied“ (II Mose 20. 5, vgl. IV Mose 14. 18, V Mose 5. 9). Der zweite Teil der Frage der Jünger, der also in einer echt-jüdischen Anschauung wurzelt, sollte uns den Weg zur richtigen Beurteilung des ersten Teiles weisen, da es von vornherein nicht wahrscheinlich ist, daß diese beiden Teile ihren Ursprung in den Ideenkreisen verschiedener Völker haben. Außerdem wird eine wissenschaftliche Betrachtungsweise stets bemüht sein, die religiösen (und ebenso die philosophischen) Vorstellungen eines Volkes aus der Gedankenwelt des eigenen Volkstums abzuleiten und zu verstehen, und erst dann, wenn sich dort keine genügenden Anknüpfungspunkte finden, die Möglichkeit der Entlehnung aus der Fremde in Betracht ziehen. Um in unserem Fall die Voraussetzungen für den ersten Teil der Frage festzustellen, ob das Blindgeborensein des Mannes seine Ursache in einer eigenen (also in einer früheren Existenz begangenen) Sünde habe, brauchen wir nicht bis nach Indien zu gehen; wir werden sie aber auch nicht — was Hopkins für ebenso möglich hält wie eine Entlehnung aus Indien — in der ägyptischen Religion zu suchen haben, zumal die volkstümliche ägyptische Vorstellung von der Verwandlungsfähigkeit der menschlichen Seele nach dem Tode keine genügende Grundlage liefert. Wir werden vielmehr zunächst zu prüfen haben, ob wirklich mit Hopkins zugegeben werden muß, daß die Vorstellung der Präexistenz der Seele oder der Seelenwanderung eine der jü-

dischen Gedankenwelt der damaligen Zeit fremde Idee gewesen ist. Das ist nun keineswegs der Fall. Denn die Idee der Seelenwanderung ist der jüdisch-alexandrinischen Philosophie durchaus nicht unbekannt. Philo, dessen Lehren bekanntlich ein Fundament des Johannes-Evangeliums bilden, teilt mit den Pythagoreern und Orphikern die Seelenwanderungslehre und hat sie aus diesen griechischen Gedankenkreisen übernommen. Ed. Zeller sagt darüber[1]: „Erst nach der Trennung vom Leibe gelangen diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an denselben frei erhalten haben, wieder zum ungestörten Genuß ihres höheren Lebens . . .; den übrigen stellt Philo, so selten er auch davon redet, die Seelenwanderung in Aussicht, welche seine Voraussetzungen forderten[2]. Die Anmerkung dazu gibt eine Reihe von Belegstellen. Van den Bergh[2] 71 und O. Wecker[3] 34 verweisen auch auf die „Weisheit Salomonis“ 8. 19, 20, wo (gegen 100 vor Chr.) dem Salomo die Worte in den Mund gelegt werden: „Da ich von guter Natur war, war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen“ und finden in diesem Ausspruch einen Beleg für den Glauben an die Präexistenz der Seele bei den alexandrinischen Juden. Wir haben also nicht den geringsten Grund, für die Geschichte von dem Blindgeborenen im Johannes-Evangelium buddhistischen Einfluß anzunehmen, und es ist begreiflich, daß Otto Pfleiderer, der zuerst in dieser Geschichte einen der besten Gründe für die Seydelsche Hypothese gesehen hatte, später ganz davon zurückgekommen ist.

6. Die buddhistische Parallele zu dem Weltbrand im II Petrusbrief 3. 6, 7, 10, 12, 13 hält van den Bergh[2]

---

[1] Philosophie der Griechen III. 2[4]. 446.

[2] S. auch S 451: „Weil er die Verbindung der Seele mit dem Leibe selbst schon aus einer freien Tat ableitet“ usw.

63—65 für sehr wichtig. Auf die Uebereinstimmung der dortigen Schilderung, nach der die Welt einstmals durch Wasser vernichtet worden ist und in Zukunft durch Feuer verzehrt werden wird, um neu und besser zu erstehen, mit der buddhistischen Vorstellung von den periodischen Weltzerstörungen durch Wasser, Feuer und Wind hat zuerst S. Beal hingewiesen[1]. Diese Uebereinstimmung aber ist nur äußerlich und scheinbar; denn in dem Petrusbrief wird auf die alttestamentliche Sage von der Sintflut Bezug genommen, und der Glaube an die bevorstehende Weltvernichtung durch Feuer ist durch die Erwartung des Gerichts bedingt, bei dem das Feuer, das die Verdammten empfängt, eine ausschlaggebende Rolle spielt. Außerdem bietet hier die analoge Vorstellung des Parsismus eine näher liegende Parallele. Daß der parsistische Ideenkreis hier wirklich seinen Einfluß ausgeübt hat, wird durch die v. 13 erwähnte Erwartung der neu erstehenden Welt sehr wahrscheinlich gemacht[2].

7. Edmunds hat wiederholt[3] besonderes Gewicht auf Joh. 7. 38 und 12. 34 gelegt, wo Zitate aus der Schrift (γραφή) und dem Gesetz (νόμος) angeführt werden, die nicht in der jüdischen Literatur, wohl aber in dem bud-

---

[1] Romantic Legend of Sâkya Buddha (London 1875), Introd. X, Note 1; s. auch O. Franke, Deutsche Lit. Zeitg. 1901, 2760 f.

[2] Kirste, Lit. Zentralblatt 1905, Sp. 163; C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 128.

[3] Buddhist Texts in John (Philadelphia-London 1906) und Buddhist Texts quoted in the Fourth Gospel, The Open Court 1911, 257 f.

Auch das ἅπαξ λεγόμενον des Neuen Testaments αἰώνιον ἁμάρτημα bei Mark. 3. 29, das allerdings ganz genau dem Pali *kappaṭṭhika kibbisa* entspricht (Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] II. 228, 229) wird man schwerlich als eine wörtliche Herübernahme des buddhistischen Ausdrucks ansehen dürfen. Als eine solche bis an das Ende des Weltalters fortwirkende Sünde gilt im Buddhismus die Begründung eines Schisma.

dhistischen Pāli-Kanon nachzuweisen seien. Wenn auch verschiedene Gelehrte von der Richtigkeit dieser Beobachtung überzeugt sind (z. B. Schoff[1] — van den Bergh[2] 61 nur in dem ersten, nicht in dem zweiten Fall), so kann ich mich ihnen doch nicht anschließen; denn in beiden Fällen sind die Verschiedenheiten zu groß, um einen historischen Zusammenhang glaublich erscheinen zu lassen.

Wenn es Joh. 7. 38 heißt: „Wer an mich glaubet, wie die Schrift sagt, von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen", so liegt hier deutlich ein bildlicher und bei vielen Völkern gebrauchter Ausdruck für den anregenden und belebenden Einfluß vor, der von dem Gläubigen ausgeht. Das ist etwas vollkommen anderes als das große Wunder des Tathāgata (Buddha), das von den Schülern nicht nachgemacht werden kann, daß er nämlich im Stande ist, Feuer und Wasser aus seinem Leibe ausströmen zu lassen [2].

Für die zweite Stelle, Joh. 12. 34: „Da antwortete ihm das Volk: Wir haben gehört im Gesetz, daß Christus ewiglich bleibe", lautet die von Edmunds vermeintlich entdeckte Quelle aus dem Mahā-parinibbāna-sutta [3]: „Anando, any one who has practiced the four principles of psychical power — developed them, made them active and practical, pursued them, accumulated and striven to the height thereof — can, if he so should wish, remain [on earth] for the aeon or the rest of the aeon. Now, Anando, the Tathāgato has practiced and perfected these; and if he so should wish, the Tathāgato could remain [on earth] for the aeon or the rest of the aeon."

Diese Parallele verliert alle Bedeutung durch den Be-

[1] The Monist XXII (1912) 148.
[2] Paṭisambhidā-magga 1. 53 und sonst.
[3] Dīgha-nikāya 16, übersetzt von Rhys Davids, SBE XI. 40.

dingungssatz, daß der Tathāgata bis an das Ende der gegenwärtigen Weltperiode (kappa) auf Erden leben könnte, wenn er das wollte, — was er eben zu seinem Glück nicht gewollt hat. Zudem soll Christus bis in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα) bleiben, wovon bei dem Tathāgata keine Rede ist.

Daß die Zitate an den beiden Stellen des Johannes-Evangeliums nicht mit Sicherheit in der jüdischen Literatur zu verifizieren sind, erscheint mir weniger bedenklich als Edmunds; denn entweder kann nicht wörtlich zitiert oder die jüdische Quelle verloren gegangen sein.

8. Der Glaube an die Höllenfahrt Christi ist im Neuen Testament wenigstens durch eine sichere Belegstelle (I Petr. 3. 19) bezeugt; doch scheint derselbe eher auf durch das Judentum vermittelte alte mythologische Vorstellungen Babyloniens zurückzugehen[1] als auf die entsprechende buddhistische Legende. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß diese in irgend einem Zusammenhang mit der ausführlicheren Darstellung der Höllenfahrt Christi in dem apokryphen Evangelium des Nikodemus steht[2].

9. Zu dem Gleichnis vom Sämann (Matth. 13. 3 f., Mark. 4. 3 f., Luk. 8. 5 f.) hat O. Franke eine Parallele aus dem Saṃyutta-nikāya 42. 7 beigebracht[3], wo Buddha spricht: „Der Landmann bestellt nicht nur den erstklassigen Boden, sondern auch den mittelguten und den geringen, salzhaltigen, schlechten Dschangelboden; denn er denkt: wenigstens Viehfutter wird darauf wachsen. Dem erstklassigen Boden sind zu vergleichen meine Mönche und Nonnen, . . . dem mittelguten die Laienfreunde, . . . dem

[1] H. Zimmern in Eberhard Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3] II. Hälfte, 388.

[2] Van den Bergh[2] 87, 88; Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 239, 240.

[3] Deutsche Lit. Zeitg. 1901, 2759.

schlechten die Anhänger anderer Religionsgemeinschaften. Auch ihnen predige ich die Lehre ...; denn wenn sie auch nur ein wenig davon verstehen, so kann ihnen das doch auf ewig zum Heil und Segen gereichen."

Bei der Vorliebe, die Buddha und Christus für parabolische Lehrweise gehegt haben, sind Gleichnisse zu Schlüssen auf Entlehnung mit noch größerer Vorsicht zu verwerten als Erzählungen, die Aehnlichkeiten aufweisen. Speziell in dem vorliegenden Fall ist die selbständige Erfindung des Gleichnisses hüben und drüben durchaus wahrscheinlich; denn einer Ackerbau treibenden Bevölkerung gegenüber liegt das Bild des Sämanns für einen Religionslehrer außerordentlich nahe, ebenso wie die Dreiteilung des Bodens in gut, mittel und schlecht. Zustimmung aber verdient Franke unbedingt, wenn er den durch das Gleichnis erläuterten Grundgedanken im buddhistischen Text höher stellt als den in den christlichen Evangelien. Nur theologische Befangenheit kann dieses Urteil anfechten [1].

Anhangsweise sei hier ein Wort über das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25. 14—30, Luk. 19. 12—27) bemerkt, zu dem H. Jacobi eine überraschende Parallele in einem heiligen Jaina-Text, dem von ihm übersetzten Uttarādhyayana (VII, 15—21) gefunden hat. Der Wortlaut ist folgender [2]: „Three merchants set out on their travels, each with his capital; one of them gained there much, the second returned with his capital, and the third merchant came home after having lost his capital. This parable is taken from common life; learn (to apply it) to the Law. The capital is human life, the gain is heaven; through the loss of that capital man must

---

[1] C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. des Neuen Testaments 251, tut es.

[2] SBE XLV, 29, 30. S. auch Introduction XLII.

be born as a denizen of hell or a brute animal ... He who brings back his capital is (to be compared to) one who is born again as a man ... But he who increases his capital is (to be compared to) one who practises eminent virtues; the virtuous, excellent man cheerfully attains the state of Gods."

Aus van den Bergh[2] 62, 63 ersieht man, daß im Hebräer-Evangelium eine ältere und mit dieser jinistischen Parabel noch mehr übereinstimmende Form des christlichen Gleichnisses steht als bei Matthäus und Lukas. Doch scheint mir die Uebereinstimmung auch in diesem Fall ebenso beurteilt werden zu müssen wie bei dem Gleichnis vom Sämann. Man braucht in dem Satz, der oben davon handelt, an Stelle der auf den Ackerbau bezüglichen Ausdrücke nur solche einzusetzen, die sich auf den Handel beziehen; dann gilt er auch hier. Van den Bergh sagt nichts über die Entlehnungsfrage. Wird sie aufgeworfen, so ist jedenfalls in Betracht zu ziehen, was Jacobi in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Uttarādhyayana p. XXXVIII bemerkt: daß nämlich diejenigen Teile des jinistischen Kanons, zu denen dieser Text gehört, zwar wahrscheinlich in den ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung gesammelt seien, daß aber „additions or alterations may have been made in the canonical works till the time of their first edition under Devardhigaṇin (980 A. V. = 454 A. D.)." Die christliche Parabel könnte demnach, wenn durchaus Entlehnung angenommen werden soll, zu den Jainas gewandert sein[1]. Jacobi hält die entgegengesetzte Annahme für wahrscheinlich.

[1] Im jinistischen Kanon (in den Nāya-dhamma-kahāo im sechsten Aṅga) findet sich noch eine andere Version der Parabel, die aber deutlich jünger ist als die Geschichte von den drei Kaufleuten im Uttarādhyayana und nur als ein verwässerter Ableger von ihr ange-

Für das Gleichnis von dem Kamel und dem Nadelöhr (Matth. 19. 24, Mark. 10. 25, Luk. 18. 25) findet K. E. Neumann[1] die Quelle in einem bei den Buddhisten beliebten und schon in den Nikāyas vorkommenden Gleichnis zur Veranschaulichung des ganz Unwahrscheinlichen. Es ist das Bild von der einäugigen Schildkröte, die mit ihrem Hals zufällig in ein einlochiges Joch gerät, das ein Mann ins Meer geworfen hat. Hier ist alles verschieden mit Ausnahme der Vorstellung, daß ein Tier auf unglaubliche Weise in ein Loch gerät, literarischer Zusammenhang also so gut wie ausgeschlossen.

Es giebt noch eine ganze Reihe weiterer Parallelen aus dem Neuen Testament und der buddhistischen Literatur, die aber weniger bedeutsame Analogien aufweisen als die bisher angeführten und im Uebrigen ebenso zu beurteilen sind wie diese: die Verkündigung der Geburt Jesu an

sehen werden kann. Es ist die Geschichte von dem Kaufmann Dhana, der seinen vier Schwiegertöchtern je fünf Reiskörner zur Aufbewahrung giebt, um ihre wirtschaftlichen Talente auf die Probe zu stellen. Ueber diese Erzählung haben gehandelt Leumann, Gött. Gel. Anz. 1899, 588, und in der Schrift „Religion und Universität" (Frankfurt a/M. 1902) 17 f., und sein Schüler Hüttemann, „Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Aṅga des Kanons der Jinisten" (Straßburger Doktordiss. 1907) 7 f. Beide machen auf die merkwürdige Uebereinstimmung dieser Geschichte mit der neutestamentlichen Parabel von den anvertrauten Pfunden aufmerksam, und Hüttemann spricht sich S. 9 für literarischen Zusammenhang aus, was an der Stelle nur Abhängigkeit der neutestamentlichen von der jinistischen Parabel bedeuten kann. Hüttemann sagt sogar, daß dieses Gleichnis bei den Indern schon 500 Jahre vor Christi Geburt gelehrt wurde. Das ist möglich, aber durchaus nicht sicher in Anbetracht der Zusätze, die der jinistische Kanon bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts nach Chr. erfahren hat. Jedenfalls kommt die Erzählung von der Prüfung der vier Schwiegertöchter für die Vergleichung mit der neutestamentlichen Parabel von den anvertrauten Pfunden gar nicht mehr in Betracht, seitdem das jinistische Gleichnis von den drei Kaufleuten bekannt geworden ist.

[1] Reden Gotamo Buddho's, III. 334 Anm.

Maria und die Prophezeiung der Geburt eines Wunderkindes auf Grund eines Traumes der Mutter Buddhas [1]; die Erzählungen von dem zwölfjährigen im Tempel wiedergefundenen Jesus (Lukas 2. 41 f.) und dem bei einer Landpartie verloren gegangenen Buddhakinde, das in Meditation versunken unter einem Baum wiedergefunden wird, der ringsum in wunderbarer Weise Schatten wirft, obschon die Sonne sich bereits zum Untergange neigt [2]; die Zögerung Jesu, sich taufen zu lassen, und Buddhas, den Tempel der Götter zu besuchen; die Erwählung der Jünger, die sowohl von Jesus wie von Buddha gleich beim ersten öffentlichen Auftreten berichtet wird; die Verklärung Jesu auf dem Berge und der buddhistische Bericht, daß die Hautfarbe Buddhas zweimal, als er die Erleuchtung gewonnen und kurz vor seinem Tode, in glänzendem Lichte gestrahlt habe; die Parabel von dem verlorenen Sohn und anderes mehr. Die Einzelheiten sind am besten bei van den Bergh nachzulesen.

Wie schon die von mir besprochenen Parallelen zeigen, sind die Aehnlichkeiten öfter geringer als die Verschiedenheiten, und zum Teil erklären sie sich vollkommen befriedigend aus der ähnlichen religiösen Stimmung oder aus der Gleichheit der äußeren Verhältnisse. Dazu kommt, daß,

---

[1] Vgl. auch die aus der Zeit um 200 vor Chr. stammende Inschrift des Stūpa von Bharhut: „Der herabgestiegene Engel Arhadgupta (Arahaguta) verkündet der großen Versammlung die (bevorstehende) Empfängnis des Erhabenen.“ Hultzsch, ZDMG. 40, S. 69, No. 80; O. Franke, Deutsche Lit. Zeitg. 1901, 2759.

[2] Wenn in der chinesischen Uebersetzung des mahāyānistischen Abhiniṣkramaṇa-sūtra das Alter des abhanden gekommenen Buddhakindes auch auf zwölf Jahre berechnet wird (Beal, The Romantic Legend of Sâkhya Buddha, 72 f.), so ist das eine wegen der untergeordneten Einzelheit doppelt beachtenswerte Uebereinstimmung; aber die Jugend der buddhistischen Quelle macht Entlehnung aus dem Christentum höchst wahrscheinlich.

wenn diese Parallelen nur durch Entlehnung zu erklären wären, nach dem Alter der buddhistischen Quellen, in denen sie sich finden, meist der Buddhismus der entlehnende Teil sein müßte. Von den vier Thesen, in die R. Seydel das Ergebnis seiner Vergleichung des von ihm gesammelten Materials zusammenfaßt[1], lautet die zweite: „Entlehnung buddhistischerseits ist unmöglich wegen chronologischer Verhältnisse und wegen buddhistischer Glaubensverhältnisse.“ Gerade das Gegenteil trifft zu. Die Geschichte von dem verlorenen Sohn z. B., die übrigens eigentlich nur den einen übereinstimmenden Zug aufweist, daß ein in die Ferne gezogener Sohn arm und elend in das Vaterhaus zurückkehrt, findet sich bei den Buddhisten erst in dem „Lotus des guten Gesetzes“, also nicht vor 200 nach Chr.; das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein[2] gar erst in der Rasavāhinī, einem ganz modernen Pāli-Texte. Die meisten anderen Parallelen stehen — was selbst Seydel zugiebt[3] — im Lalitavistara, einer in der uns vorliegenden Form frühestens aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert nach Chr. stammenden nordbuddhistischen Buddha-Biographie, in der altes und junges Material neben einander steht[4]; ferner im Mahāvastu, einem ähnlichen, einer anderen nordbuddhistischen Sekte angehörigen Buche, und in der südbuddhistischen Nidānakathā, also in Werken, über deren nachchristliche Abfassungszeit schon oben (S. 33) gesprochen worden ist. Wenn, wie wir gesehen haben, die alttestamentliche Erzählung von dem salomonischen Urteil ihren Weg in das Jātaka-Buch des Südens hat finden können — obschon sich der Weg im Einzelnen noch nicht verfolgen

[1] Buddha-Legende[2] 22 Anm. 25.

[2] S. bei Edv. Lehmann, Der Buddhismus, 91.

[3] Evangelium Jesu, 300.

[4] Näheres bei Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 194—201.

läßt —, so konnten jedenfalls neutestamentliche Erzählungen mit größerer Leichtigkeit in die spätere nordbuddhistische Literatur Eingang finden.

Der nahe liegende Einwand, daß die buddhistischen Parallelerzählungen erheblich älter sein können als ihre literarische Fassung, ist ohne Zweifel berechtigt; die Möglichkeit des höheren Alters der Erzählungen ist unbedingt zuzugeben. Wer aber diese Möglichkeit ganz im Allgemeinen zur Argumentationsbasis macht, verliert allen festen Boden unter den Füßen. Ich selbst bin mit H. Kern und E. Kuhn[1] davon überzeugt, daß die Buddha-Legende schon vor Christi Geburt eine feste Gestalt angenommen hatte. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Urform schon die in den späteren sektarischen Versionen stehenden Erzählungen enthalten habe, die für die Entlehnungsfrage in Betracht kommen. Ich werde allerdings weiter unten sogar zwei Erzählungen, die erst aus dem fünften Jahrhundert nach Chr. belegt sind, benutzen, um die Abhängigkeit neutestamentlicher Parallelen von ihnen wahrscheinlich zu machen; aber in jedem solchen Fall müssen ausreichende Gründe dafür beigebracht werden, daß die spät bezeugte Erzählung an sich viel älter ist und daß sie als Quelle — oder Ausläufer der Quelle — der christlichen Parallele betrachtet werden kann.

Ich glaube, im Vorstehenden über die Entlehnungsfrage so ziemlich alles gesagt zu haben, was zu Gunsten der Originalität neutestamentlicher Parallelen angeführt werden kann.

Ich wende mich nunmehr zu den Fällen — es sind vier an der Zahl —, bei denen ich mich nach langer Ueberlegung davon überzeugt habe, daß buddhistischer Einfluß in den Erzählungen der Evangelien nicht zu leugnen ist.

[1] Bei van den Bergh[2] 107.

Diese Ueberzeugung fußt im ersten und zweiten Fall wesentlich auf deren neuester Darstellung aus Edmunds' Feder [1].

1. Schon oftmals ist die buddhistische Erzählung von dem greisen Heiligen Asita und seiner Verherrlichung des Buddha-Kindes mit der Geschichte von Simeon im Tempel (Luk. 2. 25 f.) zusammengestellt worden. Sie findet sich nicht nur in den nachchristlichen Biographien, in Aśvaghoṣa's Buddhacarita, im Lalitavistara, im Mahāvastu und in der Nidānakathā, sondern auch im Suttanipāta, einer der ältesten Pāliquellen, die uns um mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt hinaufführt [2]. Der Heilige Asita sieht bei einem Besuch im Himmel, wie die göttlichen Scharen vor Freude jubeln, und erfährt von ihnen, daß eben der Welterlöser auf Erden geboren sei. Darauf eilt er — auf wunderbare Weise, wie Simeon zum Tempel — zu der Geburtsstätte des Kindes, das in strahlendem Glanze leuchtet, nimmt es auf die Arme und preist es als den höchsten und herrlichsten der Menschen, bricht aber bald in Tränen aus, weil er sterben müsse, bevor der Knabe die Buddhaschaft erreicht haben werde.

Trotz einiger Verschiedenheiten ist die Uebereinstimmung dieser Erzählung mit der Geschichte von Simeon größer als in den meisten anderen Fällen; aber sie wäre an sich noch nicht ausreichend, um die Abhängigkeit der christlichen von der buddhistischen Erzählung wahrscheinlich zu machen. Mit Recht hat man geltend gemacht, daß der Grundgedanke — ein Greis als Repräsentant der alten Zeit huldigt einem Kinde, das eine neue Zeit herauf-

[1] The Monist XXII (1912) 129 f.

[2] Es ist also ganz unmöglich, mit Fausböll, Ausgabe des Suttanipāta S. VI, in der buddhistischen Geschichte christlichen Einfluß zu finden. Vgl. auch Oldenberg, Deutsche Rundschau, Januar 1910, 30 Anm.

führt — auf beiden Seiten aus allgemein menschlichen Erwägungen zu erklären sei. Sogar Edmunds giebt die Schwäche der Asita-Simeon Parallele zu, wenn man sie allein für sich betrachte; „but its strength consists in its organic connection with the Angelic Hymn, both in Luke and the Sutta Nipāto“ [1].

Hier ist freilich zunächst eine Berichtigung nötig. Die Verbindung der Asita-Simeon-Parallele mit dem Preis der himmlischen Heerscharen ist nicht auf beiden Seiten eine „organische“, sondern nur in dem Pāli-Text; während bei Lukas die Geschichte von Simeon nicht in einem inneren Zusammenhang mit dem Preis der himmlischen Heerscharen (2. 9—14) steht, sondern nur in seiner unmittelbaren Nähe, durch sieben Verse getrennt. Aber auch schon diese Uebereinstimmung ist so merkwürdig, daß man an einen Zufall nicht glauben kann. Außerdem ist in der buddhistischen Quelle die Kenntnis Asitas von der Geburt des Wunderkindes dadurch, daß er den Jubel der himmlischen Scharen hört, viel besser motiviert als die des Simeon bei Lukas.

Der Wortlaut des himmlischen Jubels im Suttanipāta ist (in der Uebersetzung von Edmunds) folgender: „The *heavenly hosts* rejoicing, delighted, and Sakko the leader and *angels* white-stoled seizing their robes, and *praising* exceedingly, did Asito the hermit see in noonday rest. [He asks the angels why they rejoice, and they answer:] The *Buddha-to-be*, the best and matchless Jewel, *is born*

[1] A. a. O. 131 oben. — Pischel, Leben und Lehre des Buddha[2] 18, hält, ohne diese Verbindung in Betracht zu ziehen, Entlehnung auf christlicher Seite für sehr wahrscheinlich, und auch Winternitz, der für Entlehnungshypothesen sonst sehr wenig übrig hat, erklärt die Asita-Simeon-Parallele an sich für „eine der auffälligsten buddhistischen Parallelen zu den Evangelien“ (Gesch. d. ind. Litt. II. I. 75, Anm. 2) und hält es (S. 281) für „einigermaßen wahrscheinlich, daß dem Verfasser der christlichen Erzählung die buddhistische Legende bekannt war.“

for weal and welfare in the world of men[1], *in the town of the* Sākyas, in the region of Lumbinī. Therefore are we joyful and *exceedingly glad.*" Darauf eilt Asita, dem neugeborenen Heiland seine Verehrung zu bezeugen, wie bei Lukas die Hirten es tun.

Eine engere Uebereinstimmung der buddhistischen Legende mit Lukas 2. 9—32 ist unter der oben begründeten Voraussetzung, daß die erstere durch mündliche Mitteilung von Baktrien nach Syrien gewandert sei, unmöglich zu erwarten. Man könnte eher darüber staunen, daß von dem buddhistischen Original bei der christlichen Umbildung so viele charakteristische Züge erhalten geblieben sind.

2. Zu den auffallendsten und am meisten behandelten buddhistisch-evangelischen Parallelen gehört die Versuchungsgeschichte; denn ein leibhaftiger Teufel erscheint auf Erden sonst nirgends in der Bibel, aber beständig in dem buddhistischen Kanon. Nach der Darstellung bei Matthäus 4. 1 f. und Lukas 4. 1 f. wird Christus, nachdem er vierzig Tage lang in der Wüste gefastet hatte und von Hunger ergriffen wurde, vom Teufel aufgefordert, Steine in Brot zu verwandeln, sich von der Zinne des Tempels hinabzustürzen und ihn, den Teufel anzubeten, um dafür alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit als Lohn in Empfang zu nehmen. Da alle Versuchungen sich als vergeblich erweisen, zieht sich der Teufel ἄχρι καιροῦ „bis zu einer günstigeren Gelegenheit" (Luk. 4. 13) zurück.

Die buddhistische Literatur ist außerordentlich reich an ähnlichen Erzählungen, in denen Buddha bald in dieser, bald in jener Weise von dem Satan (Māra) versucht oder belästigt wird. Es kommen für unsere Zwecke aber nur

[1] Ein unglücklicher Gedanke von Edmunds ist es, daß er die Worte bei Lukas 2. 14 ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία für wörtliche Uebersetzung des Pali-Textes *manussa-loke hita-sukhatāya jāto* erklärt.

drei Stellen aus der ältesten Pāli-Literatur (dem Padhāna-sutta, dem Saṃyutta-nikāya und dem Mahā-parinibbāna-sutta) in Betracht, die sich in überraschender Weise zu einem Seitenstück zur christlichen Versuchungsgeschichte ergänzen und die Gründe entkräften, die früher gegen die Entlehnungshypothese vorgebracht worden sind.

Der ablehnende Standpunkt ist am besten von E. Windisch mit gewohnter Klarheit vertreten worden[1]. Daß aber seine Ausführungen doch für die entgegengesetzte Auffassung Raum lassen, hat schon van den Bergh[2] 47, 48 betont, der das Kapitel über die Versuchungsgeschichte mit folgenden Worten schließt: „Die schlagenden Uebereinstimmungen . . .: die Versuchung in der Einsamkeit durch einen persönlich erscheinenden und mit Buddha sprechenden Teufel (Māra), unter Anknüpfung an den Hunger, den ein langes Fasten verursacht hatte[2]; die siegreiche Abweisung dieser Versuchung, worauf der Böse sich vornimmt, eine günstigere Zeit abzuwarten; das Anerbieten der Weltherrschaft, welche den Königssohn von seinem höheren Beruf abhalten soll: das gerade sind Momente, welche in der alten vorchristlichen Form der Māra-Geschichte bereits vorkommen." Kurz vorher (S. 45, 46) hatte van den Bergh die Anschauung widerlegt, daß die entsprechende Legende des dem Urchristentum geographisch und dogmatisch näherliegenden Parsismus, nach der

[1] Māra und Buddha (Leipzig 1895) 214 f.

[2] In dem Padhāna-sutta wird erzählt, daß Buddha bei seinen übertriebenen asketischen Uebungen, von deren Fruchtlosigkeit er sich später überzeugte, beinahe zu Tode gefastet habe vor der Erleuchtung, und damit vor der für unsere Zwecke zum Vergleich heranzuziehenden Versuchung, die unmittelbar nach der Erleuchtung stattfand. Sowohl in der buddhistischen wie in der christlichen Legende dient also das Fasten dem gleichen Zweck, nämlich die völlige physische Erschöpfung des Erlösers als Angriffspunkt für den Versucher zu motivieren.

(in Vendīdād 19) der böse Geist den Zarathustra durch das angebliche Angebot der Weltherrschaft dazu verlocken will ihn anzubeten, einen besseren Vergleichungspunkt für die christliche Versuchungsgeschichte darbiete. Die Parallelzüge bei Christen und Zarathustriern kämen in ganz verschiedenartiger Umgebung vor, während sich in dem ganzen Schema der buddhistischen und christlichen Versuchungsgeschichten mehr Uebereinstimmung finde; auch handele es sich im Vendīdād-Text nicht um die Weltherrschaft, sondern um das Glück des Landesfürsten Vadhaghana, das Zarathustra als Lohn für die Abschwörung des Mazda-Glaubens in Aussicht gestellt wird. Ich möchte dem hinzufügen, daß mir die Abhängigkeit der Zarathustra-Legende von der buddhistischen Versuchungsgeschichte durchaus nicht unwahrscheinlich ist. Chronologische Schwierigkeiten bestehen jedenfalls für diese Annahme nicht. — Der böse Geist führt im Avesta das Epitheton *mairya* „verderblich", das von derselben Wurzel kommt und beinahe dasselbe Wort ist wie das buddhistische *Māra*. Aber es liegt hier einer der Fälle vor, in denen das beim ersten Anblick Wahrscheinliche nicht richtig ist; die beiden Worte *mairya* und *Māra* stehen zwar in etymologischem, aber nicht in historischem Zusammenhang. Im Avesta heißen alle bösen Wesen *mairya*; und wenn man auch vermuten könnte, daß dieses Epitheton von ihrem Gebieter auf sie übertragen sei, so ist doch das Alter der Avestaschriften, in denen es vorkommt, wenigstens zum Teil über den Verdacht buddhistischer Beeinflussung erhaben.

An die soeben herausgehobenen Worte van den Berghs über die „schlagenden Uebereinstimmungen" zwischen der buddhistischen und christlichen Legende knüpft Wecker[1] die Frage: „Aber wo findet sich die ‚alte,

[1] Christus und Buddha[3] 21.

vorchristliche' Form der Māra-Geschichte, die alle diese Momente oder auch nur die meisten enthält? Es gibt keine solche." Darauf ist zu erwidern: Eine solche gibt es in der Tat, wenn sie auch in den Literaturangaben van den Berghs nicht so deutlich zu Tage tritt wie in der von Edmunds neuerdings vorgelegten Kombination der Stellen aus der alten Pāli-Literatur. Diese Kombination liefert sogar noch zwei weitere schlagende Uebereinstimmungen und hat dadurch hauptsächlich dazu beigetragen, daß ich meinen Standpunkt in der Entlehnungsfrage geändert habe. Daß die alte, vorchristliche Form der Māra-Geschichte, die der christlichen Legende entspricht, aus verschiedenen Texten zusammengestellt werden muß, erregt keine Bedenken, wenn man den Einfluß auf die Evangelien durch Wanderung der buddhistischen Erzählungen von Mund zu Mund und nicht durch Benutzung einer literarischen Quelle erklärt.

Der Wortlaut der Stellen, den Edmunds neben den Text aus Lukas 4 setzt, ist zu ausführlich, als daß ich ihn hier in extenso anführen könnte. Wer ihn vollständig vergleichen will, muß ihn im Monist XXII. 131—133 einsehen. Ich beschränke mich hier auf das für uns Wesentliche und bemerke zunächst, daß die Zusammenfügung der Textstellen bei Edmunds am Anfang durch den Bericht des Padhāna-sutta[1] über das aufs Aeußerste gesteigerte Fasten Buddhas ergänzt werden muß. Darauf erst sollte die Erzählung aus dem Saṃyutta-nikāya (Māra-saṃyutta 2, 10) folgen — von der Versuchung, die weltliche Herrschaft anzunehmen und eine Substanz zu verwandeln —, die ich im Auszug nicht besser als mit den Worten Oldenbergs[2]

[1] Uebersetzt von Fausböll, SBE X. 69 f. und besser von Windisch, Māra und Buddha, 9 f.

[2] Buddha[6] 356 f.; der Text ist vollständig übersetzt von Windisch a. a. O. 107 f.

wiedergeben kann: „Zu einer Zeit verweilte der Erhabene im Lande Kosala, im Himalaya, in einer Waldhütte. Als der Erhabene da in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, stieg in seinem Geist dieser Gedanke auf: ‚Möglich ist es fürwahr als König mit Gerechtigkeit zu regieren, ohne daß man tötet oder töten läßt, ohne daß man Bedrückungen übt oder sie üben läßt, ohne daß man Schmerz leidet oder anderen Schmerz zufügt.' Da erkannte Māra der Böse in seinem Geist den Gedanken, der in des Erhabenen Geist aufgestiegen war, und er ging zu dem Erhabenen und sprach also: ‚Möge, Herr, der Erhabene als König regieren, möge der Vollendete als König regieren mit Gerechtigkeit, ohne daß er tötet u. s. w. [wie eben]. Buddha entgegnet: ‚Was hast du im Auge, du Böser, daß du also zu mir redest?' Māra spricht: ‚Der Erhabene, Herr, hat die vierfache Wundermacht sich zu eigen gemacht —; wenn der Erhabene, o Herr, wollte, so könnte er fügen, daß der Himalaya, der König der Berge, zu Gold würde, und er würde zu Gold werden.' Buddha weist ihn ab: was hülfe es dem Weisen, wenn er auch einen Berg von Silber oder von Gold besäße? Wer das Leiden erkannt hat, woher es stammt, wie mag der Mensch sich den Lüsten ergeben? ... Da sagte Māra der Böse: ‚Der Erhabene kennt mich, der Vollendete kennt mich,' und betrübt und mißmutig hob er sich von dannen."

Hier schließt Edmunds die Erzählung von der „temptation to commit suicide" aus dem Mahā-parinibbāna-sutta[1]

---

[1] An zwei Stellen dieses Werkes, das „mehr als irgendein anderer Text des Tipiṭaka an unsere Evangelien erinnert" (Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. 1. 31; Oldenberg, Die Literatur des alten Indien 94), nämlich 2. 7—9 und 3. 34, 35, richtet Māra an Buddha die Aufforderung, in das Nirvāṇa einzugehen, — einmal unmittelbar nach der Erleuchtung, das andere Mal drei Monate vor Buddhas Tode. Nur die erste Versuchung dieser Art hat wirklich einen Sinn, die

an. Als Buddha bei Uruvelā am Ufer des Flüßchens Nerañjarā unter dem Baum der Erkenntnis die Erleuchtung errungen und alles irdische Verlangen in sich ausgetilgt hatte, war er der Macht des Māra endgiltig entronnen. Das wußte der Böse wohl; aber er hegte noch die Hoffnung, die übrige Menschheit weiter in seinem Bann zu halten, und suchte deshalb Buddha zu bestimmen, daß er auf die Verkündigung der errungenen Wahrheit verzichten und jetzt gleich aus dem Leben scheiden möge. Er trat zu ihm und sprach: „Möge der Erhabene, o Herr, jetzt in das Nirvāṇa eingehen; möge der Vollendete jetzt erlöschen! Jetzt ist es Zeit, o Herr, für das Nirvāṇa des Erhabenen.“ Aber Buddha weist die Versuchung zurück und erklärt, daß er seinem Leben nicht eher ein Ziel setzen werde, als bis er genügend Jünger gewonnen habe, Mönche, Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern, durch die der Bestand seiner Lehre und des heiligen Wandels gesichert sei.

Aus der Zusammenfügung dieser Textstellen ergeben sich außer den durch van den Bergh festgestellten und oben (S. 51) angeführten Uebereinstimmungen noch die folgenden. Sowohl in der altbuddhistischen wie in der entsprechenden christlichen Legende will der Satan den Erlöser verleiten, 1. durch Anwendung von Zauberkraft eine Substanz in eine andere zu verwandeln und 2. seinem Leben ein Ende zu machen[1]. Da haben wir im Ganzen zu viele Uebereinstimmungen, um uns bei Oldenbergs

---

zweite ist alberne Wiederholung. Aber die zweite steht in unserem Text an der ersten Stelle und nimmt Bezug auf die frühere Versuchung, von der Buddha seinem Lieblingsjünger Ānanda an der späteren Stelle berichtet. In unverständlicher Weise hat Edmunds die erste Textstelle aufgenommen, die natürlich durch die zweite zu ersetzen ist, deren Inhalt ich kurz anführe, soweit er von der früheren Versuchung handelt.

[1] Edmunds a. a. O. 133.

Erklärung zu beruhigen, daß an beiden Stellen die gleichen naheliegenden Motive die entsprechenden Erzählungen werden haben entstehen lassen[1].

Was die Versuchung anlangt, Steine in Brot, beziehungsweise den Himalaya in Gold zu verwandeln, so stellt selbstverständlich die christliche Version das ungleich Natürlichere, durch die Situation Gegebene dar. Wären die Evangelien ebenso alt wie die buddhistische Quelle, so würde man keinen Augenblick zögern, die christliche Fassung für das Original und die buddhistische für eine verzerrte Kopie zu erklären. Da nun aber die buddhistische Quelle um Jahrhunderte älter ist, so muß man, wenn man von der Abhängigkeit der christlichen Versuchungsgeschichte von buddhistischen Vorbildern überzeugt ist, sich wohl oder übel zu der Auffassung bequemen, daß der echt-indische, groteske, ins Maßlose gehende Gedanke auf christlichem Boden einfacher, natürlicher gestaltet und der Situation angepaßt ist.

3. Zu dem Meerwandeln Petri (Matth. 14. 25 f.) haben wir eine Parallele[2], deren Aehnlichkeit weit über das gewöhnliche Maß hinausgeht, in der Einleitung zu Jātaka 190. Dort wird von einem Jünger erzählt, der sich eines Abends zu Buddha begeben will und auf seinem Wege am Ufer des Flusses Aciravatī das Fährboot nicht findet. In gläubigem Vertrauen auf Buddha betritt er das Wasser

---

[1] Buddha[6] 135 Anm. 2.

[2] Der erste, vergessene Entdecker dieser Parallele war H. Wenzel, Coincidences in Buddhist literature and the Gospels, Academy 1889 (Jan. 12), 27. Später ist dieselbe nachgewiesen worden von M. Müller in dem Artikel „Coincidences“, Last Essays I. 284 f. (Neudruck eines Vortrags vom Jahre 1896, s. Fortnightly Review, N. S. 60. 48 f.) und unabhängig von ihm auch von v. d. Bergh, Indische Einflüsse[2] 52; denn das holländische Original dieses Buches ist in demselben Jahre (1901) erschienen wie M. Müllers Last Essays.

und wandert auf ihm wie auf festem Lande bis in die Mitte des Flusses. Da erwacht er aus den freudigen Gedanken an Buddha, in die er sich versenkt, bemerkt mit Schrecken die Wellen, und seine Füße fangen an zu sinken. Aber er zwingt sich zu erneuter Versenkung und gelangt durch deren Kraft glücklich ans andere Ufer und zu dem Meister.

Bei der Vergleichung dieser buddhistischen Erzählung mit der christlichen ist der übereinstimmende Zug, daß Petrus infolge seiner Kleingläubigkeit anfängt unterzusinken wie der Jünger Buddhas infolge der schwindenden Versenkung, viel wichtiger als das Motiv des Gehens auf dem Wasser. Es erscheint unmöglich, diese höchst merkwürdige Uebereinstimmung anders zu erklären als durch Entlehnung. Und da kann nur Entlehnung auf christlicher Seite in Betracht kommen, obwohl die buddhistische Erzählung nicht in dem Jātaka selbst steht, sondern in der Einleitung zu ihm, also zu den sogenannten „Gegenwartsgeschichten" gehört, deren Abfassung uns in das fünfte nachchristliche Jahrhundert hinabführt. Aber diese „Gegenwartsgeschichten" rühren von demselben Verfasser her wie die „Vorgeburtsgeschichten", d. h. wie der Prosa-Kommentar zu den alten Pāli-Versen; und der Kern der Jātaka-Prosa wird von den berufensten Beurteilern inhaltlich im Allgemeinen für ebenso alt gehalten wie die Verse[1].

Die Vorstellung, daß Menschen durch die Kraft ihrer Askese oder in Folge ihrer Tugend und Frömmigkeit auf dem Wasser wandeln können, ist in Indien alt und weit verbreitet; und dem Judentum ist sie ganz fremd. Wenn das Gehen auf dem Wasser in der späteren christlichen

[1] Oldenberg, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1912, 212; Jarl Charpentier, ZDMG. 66. 41, 42 Anm.; Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. 1. 95.

Legende ein beliebtes Motiv geworden ist, so ist das in Abhängigkeit von dem Meerwandeln Petri geschehen.

Den frühesten Beleg für diese Vorstellung aus der indischen Literatur findet Edmunds[1] in Sūtra 6 des Majjhima-nikāya, eines der ältesten Pāliwerke. Dort nennt Buddha unter den Kräften eines frommen Mönches die Fähigkeit, auf dem Wasser zu wandeln. Auch wird in den Quellen öfter erzählt, daß Buddha selbst über das Wasser hinwegschritt oder flog. Die Vorstellung, daß außergewöhnliche Menschen auf dem Wasser zu gehen oder in einem Wagen zu fahren vermögen, gehört aber nicht nur dem buddhistischen, sondern auch dem brahmanischen Indien an. Im Mahābhārata wird dies von den frommen und tugendhaften Königen Dilīpa (VII. 2267, 8) und Pṛthu Vainya (VII. 2402) berichtet[2].

---

[1] The Monist XXII. 134, 135. R. Otto Franke hatte die Güte, mir das genaue Zitat in der Ausgabe des Majjhima-nikāya von V. Trenckner und R. Chalmers (Pali Text Society) anzugeben: Vol. I, p. 34, l. 16 f. Dort heißt es: „Wenn der Mönch wünscht »Ich möchte die verschiedenen Kräfte der Heiligkeit ausüben können, nämlich aus meiner einen Person mich in eine Vielheit verwandeln, aus der Vielheit wieder in die Einheit, mich offenbar oder unsichtbar machen, durch Wände, Mauern, Berge ungehindert hindurchgehen wie durch den leeren Raum, in die Erde eintauchen wie ins Wasser und wieder heraus, und auf dem Wasser wie auf dem Erdboden wandeln ohne daß es nachgiebt« . . . . . dann möge er vollkommen werden in der sittlichen Zucht . . . . .“ Franke bemerkt dazu Folgendes: „Die Stelle ist nicht singulär, sondern kommt im Majjhima-nikāya häufiger vor, und sie ist älter als das M.; denn dieses Schema der *iddhividhā* [der Gesamtheit der Wunderkräfte] gehört schon zu dem Heilsweg-Schema, das Kern und Grundlage des ganzen Dīgha-nikāya, des ältesten (mindestens Prosa-)Textes des Kanons, bildet. Es steht Dīgh. II. 87 und entsprechend in allen folgenden D.-Suttas bis XIII.“ S. auch Frankes Aufsatz „Das einheitliche Thema des Dīghanikāya“, WZKM. XXVII. 198 f., 276 f.

[2] E. W. Hopkins, Proceedings of the American Philosophical Society XLIX, No. 194 (1910), 38.

Edv. Lehmann, der sonst nicht an neutestamentliche Entlehnungen aus dem Buddhismus glaubt, sagt mit Bezug auf die hier behandelte Parallele[1]: „Will man hier eine Anleihe annehmen, so wäre das vielleicht kein Fehlschluß; — das Christentum wird nicht ärmer, wenn es diese Geschichte einbüßt.“ Gewiß nicht; im Gegenteil! Welcher aufrichtige Verehrer Christi würde nicht gern in dessen Lebensbeschreibungen diese und einige andere zwecklose Zaubereien missen, die dem Geschmack jener alten Zeiten entsprachen! Ich denke an die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2. 1 f.); an die Münze, die Petrus in dem Maul des Fisches finden sollte, der zu diesem Zweck erst geangelt werden mußte (Matth. 17. 27); an die Verfluchung des Feigenbaumes, daß er verdorrte, weil er keine Früchte trug zu der Zeit, als es noch keine Feigen geben konnte (Matth. 21. 19 f., Mark. 11. 13, 20, 21); an die häßliche Austreibung der Dämonen in die Herde Säue, die sich ins Meer stürzte und dort ersoff (Matth. 8. 30 f., Mark. 5. 11 f., Luk. 8. 32 f.), und anderes mehr.

4. Das Brotwunder (Matth. 14. 15 f., Mark. 6. 35 f., Luk. 9. 13 f.) hat eine Parallele, die van den Bergh nicht erwähnt, die ich aber zu den schlagenden rechnen muß. In der Einleitung zu Jātaka 78[2] wird erzählt, daß Buddha mit einem Brot, das ihm in seine Almosenschale gelegt war, zuerst seine 500 Jünger und dann noch alle Insassen eines Klosters sättigt und daß trotzdem noch viel Brot übrig bleibt, das in ein Loch neben dem Torweg ge-

[1] Der Buddhismus, 88.

[2] M. Müller, Last Essays I. 284 f.; Franke, Deutsche Lit. Zeitg. 1901, 2760; Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] II. 253 f. M. Müller hat übersehen, daß diese und die unmittelbar vorher behandelte Parallele nicht in dem Jātaka-Text selbst, sondern in der späteren Einleitung dazu stehen.

worfen wird. Auch hier ist die Aehnlichkeit mit der neutestamentlichen Erzählung weniger um des Wunders als solchen willen auffällig, sondern vielmehr wegen des Zuges, daß auch in ihr zwölf Körbe voll Brocken übrig bleiben, und wegen der Wiederkehr der Fünfzahl. In den neutestamentlichen Berichten werden bekanntlich 5000 Menschen mit 5 Broten (und 2 Fischen) gesättigt. Die geringere Zahl 500 in der buddhistischen Erzählung hat gegenüber den 5000 im Neuen Testament das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Und hauptsächlich kommt dazu, daß „the number 500 is eminently Buddhist, as we could prove by numerous texts.“[1]

Diese Gründe sind meines Erachtens ausreichend, um die buddhistische Geschichte für die Quelle der christlichen Parallele anzusehen und damit den Stoff der ersteren für viel älter zu halten als seine literarische Fassung in der „Gegenwartsgeschichte“ aus dem fünften Jahrhundert nach Chr.

Wenn man in diesen vier Fällen buddhistischen Einfluß auf das Neue Testament anerkennt[2] — und ich

[1] Edmunds a. a. O. II. 256. Dasselbe hat schon R. Seydel, Das Evangelium von Jesu 285, Anm. 238, mit Bezug auf I Kor. 15. 6 beobachtet.

[2] Auch der Ausdruck τροχὸς τῆς γενέσεως, Ep. Jacob. 3. 6, ist, worauf schon Schopenhauer aufmerksam gemacht hat, so spezifisch buddhistisch und überhaupt indisch, daß es mir schwer fällt, ihn anders als durch indische Herkunft zu erklären. Der ganze Wortlaut des Verses klingt buddhistisch; denn auch Buddha vergleicht in einer der ältesten Reden die Sinnesorgane mit flammendem Feuer (Mahāvagga I. 21. 2. 3: *jivhā ādittā* „die Zunge steht in Flammen“ entspricht wörtlich dem ἡ γλῶσσα πῦρ an unserer Stelle im Jakobus-Briefe). — Daß der τροχὸς τῆς γενέσεως aus den Mysterien der Orphiker herstammt, woran mehrere Theologen gedacht haben (Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. Neuen Test. 58) ist ebenso unwahrscheinlich, wie die von Edmunds (Buddhist and Christian Gospels[4] II. 263) im Anschluß an Goblet d'Alviella angenommene babylonische Herkunft.

glaube, man muß ihn anerkennen —, so ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, daß er nicht nur hier sondern auch an anderen Stellen in den Evangelien gewirkt hat, wo er sich nicht in demselben Grade wahrscheinlich machen läßt. Es sollte der Theologie nicht schwer fallen, sich mit diesem Gedanken zu befreunden, durch den die Ewigkeitswerte des Christentums keine Einbuße erleiden können.

Wer die viel stärkeren fremden Einflüsse auf das Urchristentum zugiebt, von denen ich in der Einleitung gehandelt habe, der kann ohne Gefahr für den christlichen Glauben auch die harmlosen buddhistischen Einflüsse auf evangelische Erzählungen gelten lassen. Es ist aber höchst auffallend, daß sich manche Theologen, die von den tiefgreifenden hellenistischen Einwirkungen auf das Neue Testament überzeugt sind, nicht entschließen können, irgend welchen Einfluß des Buddhismus anzunehmen. Wittern sie hier vielleicht eine größere Gefahr?

II. Der Physiologus und das christliche Fischsymbol.

Bevor wir zu den Entlehnungen aus dem Buddhismus übergehen, die sich in den apokryphen Evangelien finden, sind hier noch zwei Dinge zu behandeln, die eine innere Verwandtschaft aufweisen, aber doch ganz verschieden zu beurteilen sind. Der erste Punkt betrifft die Spuren buddhistischen Einflusses auf den Physiologus, deren Bedeutung für unsere Untersuchungen Ernst Kuhn hervorgehoben hat[1].

Unter dem Namen Φυσιολόγος ist in Alexandria im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts ein kleines Werk

[1] In dem Nachwort zu van den Berghs „Indischen Einflüssen“[2] 118.

über christliche Zoologie oder besser Tiersymbolik verfaßt worden. In ihm werden die Eigenschaften einer ganzen Menge wirklicher und fabelhafter Tiere, auch einiger Bäume und Steine, aufgezählt und auf Christus oder den Teufel gedeutet, daneben auch den Menschen als nachahmenswerte oder abschreckende Beispiele vorgehalten. Dieses wunderliche Werkchen, das mithin alte Naturkunde und alte Naturfabelei mit christlicher Auslegung enthält, hat in der christlichen Welt weite Verbreitung gefunden; es ist ins Aethiopische, Armenische, Syrische und Arabische übersetzt und in Europa im Mittelalter zu mehreren lateinischen Versionen verarbeitet worden, die weiter in die Sprachen der meisten germanischen und romanischen Völker übertragen wurden. Die uns so fremdartig anmutende Tiersymbolik der mittelalterlichen Dichtung und bildenden Kunst hat ihren Ursprung im Physiologus.

In dem griechischen Original dieses Buches sind folgende indische Elemente aufgefunden worden; der an erster Stelle zu behandelnde Fund ist allerdings nicht ganz überzeugend.

Im zweiten Kapitel wird als dritte Eigenschaft des Löwen angegeben, daß seine Jungen tot geboren und am dritten Tage von ihrem Vater durch sein Gebrüll zum Leben erweckt werden; so habe auch Gott seinen Sohn Jesus Christus am dritten Tage von den Toten auferweckt. Diese Löwengeschichte soll, wie Grünwedel zuversichtlich behauptet[1], auf eines der ältesten Epitheta Buddhas zurückgehen, das später auch auf mehrere Bodhisattvas übertragen worden ist: skt. *siṃhanāda*, Pāli *sīhanāda* „der mit der Löwenstimme Rufende“. Ich glaube diese Kombination so verstehen zu müssen: durch die Mitteilung von

[1] ZDMG. 52. 460 Anm. 5; Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (Leipzig 1900) 128.

Buddhisten, daß „der Löwe aus dem Hause der Śākyas", wie Buddha oft genannt wird, durch seinen gewaltigen Ruf die Menschen zum wirklichen Leben, zur Erkenntnis der Wahrheit erweckt und ihnen den Weg zum ewigen Heil gewiesen habe, sei in Folge eines Mißverständnisses die alberne Angabe im Physiologus entstanden. Einen anderen Zusammenhang zwischen dem Epitheton Buddhas und der Löwengeschichte des Physiologus kann ich mir wenigstens nicht vorstellen. Der ganze Gedanke ist an und für sich nicht sehr einleuchtend, aber er gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Beobachtung, zu der wir jetzt übergehen.

Ganz deutlich ist das Mißverständnis einer bekannten indischen Erzählung, das in Kap. 17 des Physiologus in dem Bericht über den Fang des Einhorns zwei Gelehrte unabhängig von einander nachgewiesen haben, F. W. K. Müller[1] und Lüders[2]. Nach jenem Bericht kann man das sehr starke und listige Einhorn nur auf eine Weise in seine Gewalt bringen. Man muß ihm eine reine, bekleidete Jungfrau entgegenschicken; dieser nähert sich das Einhorn und legt zutraulich seinen Kopf in ihren Schoß. Darauf faßt die Jungfrau das Tier, das ihr willig folgt, und führt es in den Palast zu dem König. Der Schlußsatz liefert den Beweis dafür, daß dieses Märchen in Abhängigkeit von der indischen Erzählung von dem Einsiedler „Einhorn" (Ekaśṛṅga) entstanden ist, die sowohl in der buddhistischen wie in der brahmanischen Literatur verbreitet ist und deren älteste literarische Fassung, wie Lüders gezeigt hat, in Resten in Strophen des Jātaka 526 erhalten ist. Wenn in der indischen Erzählung eine Königstochter mit List den Asketen Einhorn, dessen An-

[1] Festschrift für Adolf Bastian, 531—536, besonders 532.

[2] Nachr. v. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1897, 115; 1901, 53 Anm. 2.

wesenheit nötig ist, um die Dürre des Landes zu beseitigen, nach der Königsstadt in den Palast ihres Vaters lockt, so liegt es auf der Hand, daß die Anweisung über den Fang des Tieres Einhorn im Physiologus und seinen mittelalterlichen Ausläufern durch ein nahe liegendes Mißverständnis der indischen Sage entstanden ist.

Ebenso überzeugend ist der Nachweis der indischen Herkunft der Elefantengeschichte in Kap. 19 des Physiologus, den Berthold Laufer auf Grund einer chinesischen Quelle geführt hat[1]. Im Physiologus wird Folgendes erzählt[2]: „Wenn der Elefant gefallen ist, kann er nicht aufstehen, denn seine Kniee haben keine Gelenke. Wie aber fällt er? Wenn er schlafen will, lehnt er sich an einen Baum und schläft so. Die Inder nun, da sie die Eigentümlichkeit des Elefanten kennen, gehen hinzu und sägen den Baum ein wenig an. Es kommt nun der Elefant sich anzulehnen, und sobald er sich dem Baum genähert hat, fällt derselbe mit ihm zu Boden. Nachdem er nun gefallen ist, kann er nicht aufstehen. Er beginnt also zu weinen und zu schreien. Das hört ein anderer Elefant und kommt, um ihm zu helfen, aber er kann den Gefallenen nicht aufrichten. Darauf schreien die beiden, und es kommen zwölf andere. Aber auch diese sind nicht im Stande, ihn aufzurichten. Darauf schreien sie alle. Zuletzt von allen kommt der kleine Elefant und legt seinen Rüssel um den Elefanten und hebt ihn auf."

Das Gleiche wird in dem aus Indien stammenden chinesischen Bericht, den Laufer entdeckt hat, von dem Rhinozeros gefabelt. Daß dieser ursprünglicher ist als der des Physiologus, der ja auch ausdrücklich auf Indien Bezug nimmt, geht schon daraus hervor, daß die Inder, die

---

[1] T'oung Pao XIV, Juillet 1913, 361 f.

[2] Nach der Uebersetzung von Emil Peters (Berlin 1898) 39.

mit dem Elefanten von jeher ganz vertraut waren, sich unmöglich diesen mit Beinen ohne Kniegelenke vorgestellt haben können. In Indien muß also die Fabel von dem Rhinozeros erzählt worden sein, das dort viel seltener ist als der Elefant und nur im Süden des Landes und auf den Inseln des indischen Archipels vorkommt. Der Physiologus hat die Geschichte von dem Rhinozeros, das er gar nicht erwähnt, auf den Elefanten übertragen.

Die echte und ursprüngliche Version hat der Chinese Wu Shi-Kao, ein Arzt aus der Zeit der T'ang-Dynastie (618—907), der in einer offiziellen Stellung an der Küste von Südchina lebte, aus dem Munde eines Schiffskapitäns gehört. Sie lautet mit den Worten Laufers: „The maritime people intent on capturing a rhinoceros proceed by erecting on a mountain path many structures of decayed timber, something like a stable for swine or sheep. The front legs of the rhinoceros being straight without joints, the animal is in the habit of sleeping by leaning against the trunk of a tree. The rotten timber will suddenly break down, and the animal will topple in front without being able for a long time to rise. Then they attack and kill it."

Auch den nachfolgenden Betrachtungen, die Laufer an diesen Text knüpft, um die Ursprünglichkeit seines Inhalts trotz der späten Bezeugung zu begründen, muß man durchweg zustimmen. Die chinesische Version erzählt folgerichtig von dem Fang des Rhinozeros durch die List der Jäger, die sich auf die angebliche anatomische Beschaffenheit und Lebensgewohnheit des Tieres gründet. Wogegen der Physiologus bloß von der listigen Vorbereitung zum Fang berichtet, dann aber ganz die im Versteck lauernden Jäger vergißt und nur noch von der wunderbaren Errettung des umgefallenen Elefanten handelt, die nach dem

religiösen Zweck des Buches den Anlaß zu der symbolischen Deutung giebt. Der umgefallene Elefant ist Adam; der erste, der zu Hilfe kommt, das Gesetz; die zwölf nächsten, die aber ebensowenig etwas ausrichten können, sind die Propheten; und der kleine, schließlich die Rettung bringende Elefant ist Christus, der sich selbst erniedrigt hat.

Der chinesische Text nennt Indien nicht ausdrücklich, sondern spricht von den „maritime people", womit in unbestimmter Weise die Bewohner der hinterindischen Küstenländer oder der Inseln des Archipels gemeint sein müssen, jedenfalls Volksstämme, die unter dem Einfluß der indischen Kultur standen. Im eigentlichen Indien muß unsere Geschichte, wie die Version des Physiologus zeigt, lange vor der Zeit verbreitet gewesen sein, als der von dem chinesischen Arzt erwähnte Schiffskapitän dieselbe nach China gebracht hat. Nach dem Westen der alten Welt ist sie etwas früher gelangt, als der griechische Physiologus verfaßt wurde; denn Plinius (Hist. Nat. VIII. 39) und Caesar (De bello Gallico VI. 27) erzählen dieselbe Geschichte von dem Elch, der in den Beinen keine Gelenke habe und sich deshalb zum Schlafen an einen Baum lehne, den die Jäger ansägen, um das Tier zu fangen. Die Herkunft dieser Geschichte aus Indien und ihr Zusammenhang mit der Elefantenfabel im Physiologus und der Rhinozerosfabel in dem chinesischen Bericht liegt ebenso auf der Hand wie die Notwendigkeit der Annahme, daß die letztgenannte Version die Originalform des wunderlichen Volksglaubens darstellt.

Abhängigkeit von Indien ist noch an einer anderen Stelle des Physiologus vollkommen deutlich. Auch der in Kap. 38 behandelte Vogel χαραδριός, der die Krankheit eines Menschen, dem er nahe gebracht wird, zu der Sonne emporträgt und dort verbrennt, ist nichts anderes als der

indische Vogel hāridravá[1], auf welchen Rigveda 1. 50. 12 und Atharvaveda 1. 22. 4 die Gelbsucht übertragen wird, die an letzterer Stelle in Vers 1 zur Sonne hinweggewünscht wird.

Diese Entlehnungen aus Indien, die sich im Physiologus finden, könnten an sich für den Zweck dieses Buches als ziemlich belanglos erscheinen; aber sie sind doch von großer prinzipieller Wichtigkeit. Zu derselben Zeit und in denselben Glaubens- und Vorstellungskreisen wie der Physiologus ist das Johannes-Evangelium entstanden; so gut wie in jenen konnten also auch in dieses indische Stoffe Eingang finden. Ich betone diese Möglichkeit mit um so größerer Entschiedenheit, als ich mich persönlich nach Prüfung der in Betracht kommenden Einzelheiten noch nicht von dem Vorhandensein buddhistischer Einflüsse im Johannes-Evangelium habe überzeugen können[2]. Aber auch das Eindringen buddhistischer Elemente in andere neutestamentliche Schriften erscheint im Lichte der indischen Physiologus-Geschichten verständlicher.

Das christliche Fischsymbol ist nicht im Physiologus erwähnt, und da es so vortrefflich in dessen Gedankenkreis hineinpaßt, dürfen wir in diesem Fall dem argumentum e silentio volle Beweiskraft zuschreiben und behaupten, daß das Fischsymbol zur Zeit der Abfassung des Physiologus im Christentum noch keine Verwendung gefunden hat. Es ist zuerst aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts bei Tertullian belegt.

---

[1] Ernst Kuhn im Nachwort zu van den Berghs „Indischen Einflüssen"[2] 118 Anm. 1, wo auch die ältere Literatur über diese Uebereinstimmung angegeben ist.

[2] Vgl. aber oben S. 34, 35, 39—41.

Pischel[1] hat geglaubt, die Entlehnung dieses Symbols aus dem nördlichen Buddhismus nachweisen und ihre historische Grundlage in den in Turkestan zu Tage gekommenen Religionsvermengungen finden zu können. Diese These Pischels hat zu einer lebhaften Beschäftigung mit dem Problem angeregt, darf aber jetzt endgiltig als unhaltbar bezeichnet werden. Das Fischsymbol zur Bezeichnung des Erlösers ist im Christentum unabhängig vom Buddhismus entstanden und muß auf andere Quellen zurückgeführt werden.

Aus einem gelehrten, auf massenhafte Materialsammlungen gegründeten Aufsatz von J. Scheftelowitz[2] geht erstens hervor, daß die Auffassung des Fisches als Sinnbild des Christen aus dem Judentum stammt, das schon den Fisch als Symbol des Israeliten kennt; zweitens und hauptsächlich, daß auf der ganzen Erde die Vorstellung von dem Fisch als Symbol des Schutzes gegen dämonische Einflüsse und als glückbringendes Zeichen eine erstaunlich weite Verbreitung hat[3], womit die ebenso verbreitete Auffassung der Fische als Sitze der abgeschiedenen menschlichen Seelen und auch als Symbole der Fruchtbarkeit im Zusammenhang steht. Das Fischsymbol zur Bezeichnung Christi als des Erretters wurzelt — ebenso wie dasselbe Symbol für rettende Götter und für Buddha in Indien, wie die babylonische Sage von dem frommen Par-napishtim, den der Fischgott Ea aus der Sintflut rettet, und vieles Aehnliche — in alten volkstümlichen Ideen, deren Ursprung uns bis zu den Anfängen der Menschheit zurückführt, bis zu den Zeiten, als der Mensch noch in

[1] Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, SBA 1905, 506 f.

[2] Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, Archiv für Religionswissenschaft XIV (1911) 1 f., 321 f.

[3] Ebendas. 343 f.

vielen ihm wegen ihrer Stärke und Fähigkeiten überlegenen Tieren höhere Wesen sah, die er deshalb vergöttlichte. Zu den ältesten Totemtieren gehört der Fisch, der wegen seiner Fähigkeit zu schwimmen und unter dem Wasser zu leben die Bewunderung des Menschen im Zustand der Wildheit erregt hat[1].

Die unmittelbare Herkunft des christlichen Fischsymbols zur Bezeichnung des Heilands haben wir in der Verwendung zu suchen, die der Fisch in der Symbolik des klassischen Altertums und bei anderen Mittelmeervölkern gefunden hat.

Mit dieser Erkenntnis fällt auch die Auffassung Oldenbergs[2], daß man den Ursprung des christlichen Fischsymbols vollkommen befriedigend aus dem bekannten Akrostichon (ἰχθύς = Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ) ohne Zuhilfenahme fremder Einflüsse erklären könne. Die Einwendungen, die van den Bergh[3] dagegen erhoben hat, beweisen schon, daß der christliche Gebrauch des Wortes ἰχθύς nicht aus jenem Akrostichon stammen kann. Wenn van den Bergh nachweist, daß die feste Aufeinanderfolge jener fünf Worte im Sprachgebrauch durchaus nicht üblich war und in der alten Zeit überhaupt nicht zu finden ist, daß auch nicht durch die besondere Größe der Anfangsbuchstaben bei inschriftlicher Verwendung die Zusammenstellung dieser Buchstaben zum Akrostichon nahe gelegt war, so ergiebt sich, daß die Beziehung des Wortes ἰχθύς auf Christus nicht original sein kann. Van den Bergh sagt[4]: „Durch die Buchstabendeutung ist der Ich-

[1] Vgl. die nützlichen Zusammenstellungen von Paul Carus, Animal Symbolism, The Open Court, 1911, 79 f.

[2] ZDMG. 59. 625 f.

[3] ZDMG. 60. 210 f.

[4] A. a. O. 212.

thys für die Christen brauchbar geworden und hat seinen heidnischen Aspekt ganz und gar verloren." Ich möchte die Erklärung etwas anders wenden und meinen, daß die damals im Heidentum ganz geläufige kultische und symbolische Bedeutung des Fisches im Sinne des Schutzes, der Rettung, des Glücks, der Gesundheit und Fruchtbarkeit die christliche Buchstabendeutung von ἰχθύς veranlaßt hat.

Wenn die obigen Angaben beweisen, daß der Buddhismus und Indien überhaupt keinen Einfluß auf den Gebrauch des christlichen Fischsymbols ausgeübt hat, so ist an dieser Stelle kein Anlaß, auf die weiteren Arbeiten über den Gegenstand von Eisler, Dölger u. a. einzugehen.

III. Buddhistische Einflüsse auf die apokryphen Evangelien.

Für nicht-theologische Leser schicke ich hier auf Wunsch des Herrn Verlegers die Bemerkung voraus, daß es nicht nur Apokryphen des Alten Testaments gibt (d. h. die Bücher, die als Anhang zu diesem von Luther größtenteils übersetzt sind), sondern daß wir auch eine ganze Anzahl von Apokryphen des Neuen Testaments besitzen, die keine Aufnahme in den Kanon gefunden haben, und daß einstmals eine noch viel größere Menge solcher Bücher existiert hat. Es sind das unechte Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen, die meist dem dritten, vierten und fünften, zum Teil aber auch schon dem zweiten Jahrhundert angehören. Von den apokryphen Apostelgeschichten werden uns die Acta Thomae unten[1] näher beschäftigen; hier haben wir es nur mit den apo-

[1] In Kap. I des zweiten Abschnitts.

kryphen Evangelien zu tun, d. h. mit Schriften, die in phantastischer Art und mit einer Vorliebe für abenteuerliche Wundergeschichten hauptsächlich die Kindheit, aber auch das Leiden und die Auferstehung Jesu behandeln.

Schon aus der Mitte oder dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammen das Protevangelium Jacobi und die Evangelien des Thomas und Nicodemus; das letzte zerfällt in zwei von verschiedenen Verfassern herrührende Teile, die Gesta (Acta) Pilati und den Descensus Christi ad inferos. Erst im fünften Jahrhundert ist das Evangelium Pseudo-Matthaei und in annähernd derselben Zeit das Evangelium de nativitate Mariae verfaßt worden. Das arabische Evangelium infantiae, wahrscheinlich Uebersetzung eines syrischen Originals, ist von unbestimmbarem Alter. Sehr zu bedauern ist der Verlust des Hebräer-Evangeliums, des eigentlichen Evangeliums der Judenchristen, von dem nur einige Reste als Zitate bei Kirchenschriftstellern gefunden sind; es ist schon in der Zeit zwischen 70 und 100 abgefaßt und frühzeitig, sicher schon im zweiten Jahrhundert, ins Griechische übersetzt worden. Noch weniger Zitate sind von dem Ägypter-Evangelium erhalten, das im Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden und in dieser Zeit bei den ägyptischen Christen in Gebrauch gewesen ist. Das Evangelium Petri, von dem ein größeres Bruchstück in Ägypten gefunden worden ist, stammt aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts und ist wahrscheinlich in Syrien verfaßt worden. Von den zahlreichen anderen apokryphen Evangelien kennen wir meist nur die Namen.

Die meisten dieser Bücher sind gnostischen Ursprungs. Das erklärt uns auch die Aufnahme nachweislich buddhistischer Erzählungen; denn die gnostischen Sekten haben unter starken buddhistischen Einflüssen gestanden [1]. Deut-

[1] Lassen, Indische Alterthumskunde III. 379 f., Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, 96 f.

lich erscheinen diese Einflüsse in den Vorstellungen der Gnostiker von den zahlreichen Geisterwelten und Himmeln, die aus der Kosmogonie des späteren Buddhismus abgeleitet sind. Vollkommen von Buddhismus durchtränkt ist das System des Basilides (aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts), der das Leiden für den Grundzug alles Daseins erklärte, die Seelenwanderung mit dem Gesetz der Vergeltung annahm und die Persönlichkeit als einen Komplex aus fünf Bestandteilen auffaßte (entsprechend den buddhistischen fünf Khandhas oder Daseinselementen) — um nur die hauptsächlichsten Entlehnungen aus dem Buddhismus zu erwähnen[1]. Edv. Lehmann[2] nennt den Gnostizismus die „westliche Ablaufrinne orientalischer Spekulationen, die allerlei in die altchristliche Kirche hineinbrachte, und darunter Dinge, die das Christentum nie wieder losgeworden ist,“ und sagt, daß „buddhistische Fäden sich sehr wohl aus diesem bunten Gewebe herausholen lassen.“

Die Parallelen mit buddhistischen Erzählungen, die sich in den apokryphen Evangelien finden, tragen einen ganz märchenhaften Charakter und sind wesensverschieden von denen in den kanonischen Evangelien. Es handelt sich dort um Wundergeschichten von echt indischem Gepräge. Wie schon oben (S. 23, 24) bemerkt worden ist, stammen

[1] J. Kennedy, Buddhist Gnosticism, the System of Basilides, JRAS. 1902, 376 f.

[2] Buddhismus, 267. Hier nennt Lehmann mit Recht Arthur Lillie gescheiter als die modernen Theosophen, weil er in seinem Buche „Buddhism in Christendom“ (London 1887) den Buddhismus durch den Gnostizismus in das Christentum einschlüpfen läßt. S. Chapter XVIII: How did Buddhism reach the West? p. 233 f. Im übrigen aber gehört A. Lillies Buch zu dem Dilettantischsten und Konfusesten, das über diese Frage geschrieben worden ist.

diese Erzählungen in der Hauptsache aus dem späteren Buddhismus, dem sogenannten Mahāyāna, und ihre Uebertragung in die apokryphen Evangelien ist auf unmittelbare Mitteilung zurückzuführen, während die spärlichen buddhistischen Erzählungen, die in die kanonischen Evangelien Eingang gefunden haben, dem ursprünglichen Buddhismus, dem Hīnayāna, angehören und auf indirektem Wege übertragen worden sind.

Es ist das Verdienst von Ernst Kuhn, zuerst Entlehnungen aus dem Buddhismus in den apokryphen Evangelien nachgewiesen zu haben [1]. Im Lalitavistara finden sich zwei Erzählungen, die aus sprachlichen Gründen zu den älteren Bestandteilen des Werkes zu rechnen sind. Sie berichten, wie der Bodhisattva, d. h. der nachmalige Buddha, „einst mit festlichem Gefolge nach dem Tempel der Götter gebracht wurde und bei seinem Eintritt die leblosen Götterbilder von ihren Thronen aufstanden, um sich dem Bodhisattva zu Füßen zu werfen; ferner wie er zur Schule gebracht seinen Lehrer durch genaueste Kenntnis der 64 Schriftarten nicht wenig in Erstaunen setzte und während der Recitation des Alphabets die ganze Schule durch das Erschallen weiser Sprüche . . . . . gar sehr erbaut wurde." [2] Die erste dieser beiden Geschichten begegnet uns in dem Evangelium Pseudo-Matthaei c. XXIII [3], die

[1] Gurupūjākaumudī (Festgabe zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Albrecht Weber dargebracht, Leipzig 1896) S. 116—119. — Der Vortrag, den Louis H. Gray über „some Indian parallels to the Apocryphal New Testament" vor der American Oriental Society im Jahre 1901 gehalten hat (JAOS. 22. 398, 400), ist nicht im Journal der Gesellschaft und meines Wissens auch an keiner andern Stelle erschienen.

[2] Kuhn a. a. O. 116.

[3] S. auch N. Bonwetsch, Die apokryphe „Leiter Jakobs", Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1900, S. 85: „und alle Götzen fallen auf ihr Angesicht."

zweite in dem Evangelium Thomae c. VI in so frappanter Uebereinstimmung wieder, daß ihre buddhistische Herkunft in die Augen springt. Besonders beweiskräftig ist als ein echt indischer Gedanke in der zweiten Geschichte die mystische Bedeutung der Buchstaben, die das Christuskind dem Lehrer vorträgt. Auch kann es keine zufällige Uebereinstimmung sein, daß sowohl in der Erzählung des Lalitavistara wie in der des Thomas-Evangeliums c. XIV der Lehrer beim Schulbesuch des Wunderkindes bewußtlos zu Boden fällt. Die Aufnahme dieser beiden Erzählungen in den christlichen Legendenschatz ist uns für die Zeit vom Ende des zweiten bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts durch Irenäus, Eusebius und Athanasius bezeugt[1].

Diese glücklichen Beobachtungen Ernst Kuhns mußten die Erwartung erwecken, daß eine genauere Durchforschung der apokryphen Evangelien noch manche andere buddhistische Elemente zu Tage fördern werde. Van den Bergh van Eysinga[2] hat diese Erwartung erfüllt, wenn auch vielleicht noch weiteres Material zu finden sein wird. Der genannte Gelehrte hat folgende Zusammenhänge aufgedeckt, die nicht durch die Annahme zufälliger Uebereinstimmungen weggedeutet werden können.

Im Lalitavistara steht, daß der zukünftige Buddha schon im Mutterleibe einen wunderbaren Glanz ausgestrahlt habe, wie auch brahmanische Quellen das Gleiche von Krischna erzählen. Wenn das Evangelium Pseudo-Matthaei c. XIII dieselbe Erscheinung von Jesus vor seiner Geburt berichtet und daneben mitteilt: nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente, was gleichfalls in alten buddhistischen Quellen (Dīgha-nikāya 14, Majjhima-nikāya 13. 123) von der Geburt des

[1] Ebendas. 118 Mitte.
[2] Indische Einflüsse [2] 75 f.

Bodhisattva erzählt wird, so liegt der buddhistische Ursprung dieser Schilderungen auf der Hand. Die in der zuletzt genannten Quelle sich findende Angabe, daß der Bodhisattva unmittelbar nach seiner Geburt stehen konnte und sieben Schritte nach Norden zu machte, hat van den Bergh wohl mit Recht in Zusammenhang mit der Erzählung des Protevangelium Jacobi c. VI gebracht, daß die sechs Monate alte Maria, als sie von ihrer Mutter auf die Erde gestellt wurde, mit sieben Schritten auf die Mutter zu ging. Zur Begründung der indischen Herkunft dieser Erzählung möchte ich hinzufügen, daß die „sieben Schritte" ein von Alters her in Indien feststehender Begriff sind. Zu den allgemein üblichen Hochzeitsgebräuchen gehören schon in der vedischen Zeit die sieben gemeinsamen Schritte des jungen Paares [1].

Weit merkwürdiger aber ist die folgende Parallele. Vor der Geburt des Bodhisattva stockt nach dem Bericht des Lalitavistara alle Bewegung in der Natur und Menschenwelt. Die halbgeöffneten Blumen blühen nicht auf; die Winde hören auf zu wehen; die Flüsse und Bäche fließen nicht weiter; Sonne, Mond und Sterne bleiben stehen; alle menschliche Tätigkeit erstarrt. Das gleiche Wunder nimmt Joseph vor der Geburt Jesu nach dem Protevangelium Jacobi c. XVIII wahr. Er blickt in die Höhe und sieht, wie im Luftraum und am Himmel alles plötzlich zum Stillstand gekommen ist. Die weitere Schilderung, die ich hier mit den Worten van den Berghs ([2] 77) anführe, ist offenbar eine eingehendere Ausführung der kürzeren Beschreibung des wunderbaren Stillstands im Lalitavistara: „Joseph selbst ging herum und ging nicht herum. Er sah, daß Arbeiter bei einer Schüssel saßen:

[1] J. Jolly, Recht und Sitte (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde II. 8) 54.

diejenigen, welche kauten, kauten nicht; welche etwas herausholten, holten nichts heraus; welche Speise in den Mund führten, führten sie nicht in den Mund; aber alle sahen aufwärts. Weitergetriebene Schafe standen still; der Hirte wollte sie mit seinem Stabe schlagen, aber seine aufgehobene Hand blieb in der Luft stehen. Die Böcke streckten ihr Maul bis ans Wasser, aber tranken doch nicht. Alles stand in seinem Laufe still.“

Auch für die Erzählung des Evangelium Pseudo-Matthaei c. XX, daß auf Befehl des Christuskindes ein Palmbaum sich bis zur Erde neigte und der von der Reise ermüdeten und durstigen Maria seine Früchte darbot, die ihr sonst unerreichbar gewesen wären, haben wir mehrfache Parallelen in der buddhistischen Literatur. Unter ihnen kommt für die Vergleichung besonders die Erzählung von den Bäumen in Betracht, die der Māyā, Buddhas Mutter, hilfreich ihre Zweige zuneigten, als sie im Freien von ihrer Niederkunft überrascht wurde. Das Motiv dieses und ähnlicher Wunderberichte ist echt indisch. Wenn aber van den Bergh[2] 78 bis auf den Veda zurückgreifen und zu den indischen Erzählungen von Bäumen, die sich niederbeugen, auch die Stelle Rigveda 5. 60. 2 rechnen will, wo es heißt, daß aus Furcht vor dem Anstürmen der Maruts, der Genossen Indras, sich die Wälder beugen und die Erde und das Gebirge erzittert, so ist das nicht richtig. Hier haben wir es einfach mit einer Schilderung der Naturerscheinungen zu tun, die der Gewittersturm hervorruft, den die Maruts verkörpern. Das märchenhafte buddhistische Motiv der unter magischem Zwange oder aus Mitleid hilfreich sich neigenden Bäume ist etwas davon total Verschiedenes.

Buddhistischen Ursprungs sind auch die von v. d. Bergh in diesem Zusammenhang nicht erwähnten Schilderungen des

Evang. Pseudo-Matthaei c. 18, 19, wie die Drachen dem Jesuskind ihre Verehrung bezeugen, wie die Löwen und Panther in der Wüste dasselbe tun, wie sie Jesus und seine Eltern begleiten, ihnen den Weg zeigend, und wie die wilden Tiere friedlich mit den Haustieren verkehren. Weitere ähnliche Schilderungen finden sich in c. 35, 36[1] (vgl. auch Mark. 1. 13: „und war bei den Tieren"). Die Zähmung der wilden Tiere durch die magische Kraft des universellen Wohlwollens wird Buddha und den buddhistischen Heiligen allgemein zugeschrieben. Man vergleiche besonders, was Oldenberg aus dem Cariyāpiṭaka, einer Jātaka-Auswahl, über eine frühere Existenz Buddhas in der Person des Einsiedlers Sāma anführt[2]. Buddha erzählt dort: „Auf der Bergeshalde weilend zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft der Freundschaft zu mir. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Freundschaft ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde." Die buddhistische Begründung durch das allgemeine, auch die Tiere umfassende Wohlwollen ist natürlich bei der Verpflanzung dieser idyllischen Vorstellungen auf christlichen Boden, wo das Wohlwollen gegen die Tiere geringer ist, in Wegfall gekommen.

Daß für die Beschreibung der Höllenfahrt Christi in dem zweiten Teil des Nicodemus-Evangeliums, dem Descensus ad inferos, Abhängigkeit von einer buddhistischen Quelle kaum anzunehmen ist, wurde schon oben (S. 41) erwähnt. Auch van den Bergh[2] 87, 88 hält eine solche Abhängigkeit nicht für wahrscheinlich. Cowell leitete sogar die vergleichbare buddhistische Legende im Kāraṇ-

[1] Von Dobschütz, Theolog. Lit. Ztg. 21 (1896), 443.

[2] Buddha[6] 352.

ḍavyūha, der zufolge der erbarmungsreiche Bodhisattva Avalokiteśvara in die schreckliche Hölle Avīci hinabstieg, um durch sein bloßes Erscheinen die Verdammten von ihrer Qual zu befreien und die Hölle in einen Ort der Freude zu verwandeln, von der christlichen Darstellung im Nicodemus-Evangelium ab[1]. Die Uebereinstimmungen sind aber nicht groß genug, um überhaupt einen literarischen Zusammenhang glaubhaft zu machen.

Ich möchte hier eine prinzipielle, gegen O. Franke gerichtete Bemerkung anschließen, daß nämlich aus buddhistischen Einflüssen auf Erzählungen in den apokryphen Evangelien keine Rückschlüsse auf solche Einflüsse in sinnverwandten Stellen der kanonischen Evangelien gemacht werden dürfen. Franke sagt[2]: „Es ist doch wohl zweifellos, daß die Diskussion der Juden mit Jesus über sein Alter und ob er Abraham schon gekannt haben könne, Ev. Joh. 8. 57 f., aufs Engste mit Pseudo-Matth. XXX zusammenhängt. Diese letztere Stelle aber, die ja auch ganz buddhistisch klingt, ist ziemlich sicher buddhistisch beeinflußt (vgl. Saddharmap. Kap. XIV u. XV, SBE XXI, S. 281 f.), um so sicherer, als die buddhistische Parallele durch eine weitere des Mahābhārata (Bhagavadgītā 4) als echt indisch gesichert ist. Ist dem aber so, dann ergiebt sich durch einfachen Syllogismus auch die Abhängigkeit der Stelle Joh. 8. 57 f. von der buddhistischen Legende. Aehnlich ist vielleicht das Verhältnis von Luk. 2. 22—24 zu der . . . Stelle Pseudo-Matth. Kap. XXIII [die von den niederfallenden Götzenbildern handelt]."

Hier ist zunächst der Schlußsatz anzufechten; denn die apokryphe Erzählung von dem Besuch der Maria mit dem Christuskinde in einem ägyptischen Tempel steht

[1] Journal of Philology VI (1876) 222 f., IA. VIII. 249 f.
[2] Deutsche Lit. Ztg. 1901, 2766.

in keinem greifbaren Zusammenhang mit der Darstellung Jesu im Tempel zu Jerusalem bei Luk. 2. 22—24. Auch ist mir sehr zweifelhaft, ob in der Stelle Pseudo-Matth. XXX mit Franke buddhistische Einflüsse zu finden sind. Aber alle Voraussetzungen Frankes zugegeben, so ist doch sein „einfacher Syllogismus" meines Erachtens ein Trugschluß; denn wenn der Verfasser eines apokryphen Evangeliums an Stellen in kanonischen Evangelien angeknüpft, diese weiter ausgeschmückt und das unter dem Einfluß buddhistischer Gedanken oder Erzählungen getan hat, so folgt doch daraus ganz und gar nicht, daß eben diese Einflüsse schon auf die betreffenden Stellen der kanonischen Evangelien eingewirkt haben.

Anhangsweise sei hier bemerkt, daß sich buddhistische Anklänge in folgenden zwei christlichen Texten finden. In den klementinischen Rekognitionen, einem judenchristlichen, mit gnostischen Elementen durchsetzten Werk, das aus dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts stammt, aber nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus (340—410) erhalten ist, wird an zwei Stellen (VIII. 48, IX. 19) von dem idyllischen Leben der Seres als eines milden, sittenreinen Volkes berichtet, bei dem Verbrechen und Laster ebenso unbekannt seien wie Götzendienst, Tempel und Opfer. Darunter können nur die Buddhisten in Chinesisch-Turkestan zu verstehen sein [1]. Das andere Werk sind die Acta Disputationis Archelai et Manetis, ein gegen den Manichäismus gerichteter angeblicher Bericht über eine Disputation eines Bischofs Archelaus von Kaskar mit Mani, der von einem Geistlichen der edessenisch-syrischen Kirche um

[1] Albert J. Edmunds, Early Christian eulogies of Buddhism, Light of Dharma II. 83 f., Buddhist and Christian Gospels [4] I. 131—133.

320 verfaßt, aber auch nur — von einigen griechischen Fragmenten abgesehen — in einer lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen ist [1]. In diesem Text hat Ernst Kuhn indische Parallelen gefunden [2].

Ich begnüge mich mit diesen Hinweisen. Auf Ausbeutung der beiden abgelegenen und wenig erfreulichen Texte habe ich verzichtet, weil ich mir sagen konnte, daß der etwaige Ertrag für die Zwecke dieses Buches in keinem Verhältnis zu der aufzuwendenden Mühe stehen würde. Nach der Dissertation Adalbert Oblasińskis über das zweite der genannten Werke [3] scheint es, als ob in ihm eher brahmanische als buddhistische Einflüsse zu finden sind, wenn auch „Buddas, der von einer Jungfrau geboren sein wollte,“ öfter erwähnt wird. Die Vorstellungen von der Seelenwanderung und von dem Aufsteigen der Seelen zum Monde, die als Teil der manichäischen Lehre angegeben werden, sind unverkennbar brahmanischer Herkunft.

IV. Buddhistische Einflüsse auf die christliche Legendenliteratur.

Es ist allgemein bekannt und verdient deshalb, hier der Vollständigkeit halber nur kurz erwähnt zu werden, daß im sechsten Jahrhundert nach Chr. ein baktrischer Mönch die Buddhalegende, wie sie in der nordbuddhistischen Literatur dargestellt ist, zu dem Roman Barlaam und Joasaph (griech., Josaphat lat.) verarbeitet hat, daß dieser Roman von Iran nach dem Westen ge-

[1] Kessler in Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3] XII. 195, 196.

[2] Im Nachwort zu van den Berghs „Indischen Einflüssen“ [2] 118.

[3] Acta disputationis Archelai et Manetis. Ein Abschnitt aus einer Darstellung und Kritik der Quellen zur Geschichte des Manichäismus (Leipzig 1874) 10—16, 33, 42—44.

wandert ist und wegen der sinnreichen in ihn eingefügten Parabeln seinen Weg in alle europäischen Literaturen gefunden hat. Er handelt von der Bekehrung des indischen Prinzen Joasaph durch den Asketen Barlaam. In den beiden Personen steckt Niemand anders als der eine Buddha. Wie und warum sich dieser so verdoppelt hat, ist in der von staunenswerter Gelehrsamkeit zeugenden Schrift Ernst Kuhns über den Gegenstand[1] nachzulesen. Dort ist (S. 34 f.) nachgewiesen, wie Joasaph durch Verwechselung orientalischer Buchstaben aus dem indischen Worte Bodhisattva entstanden ist. Dieser Roman ist für unsere Betrachtungen auch deshalb von Interesse, weil er den Anlaß dazu gegeben hat, daß die Personen Barlaam und Joasaph unter die Heiligen sowohl der griechisch- wie der römisch-katholischen Kirche aufgenommen worden sind. Die letztere erwähnt sie zuerst in einem Heiligenverzeichnis des vierzehnten Jahrhunderts. Jedenfalls ist es ergötzlich, daß der Bodhisattva, zu Josaphat entstellt, in eine so merkwürdige Gesellschaft gekommen ist, daß seine Reliquien, „os et pars spinae dorsi", in Venedig, dann in Lissabon und später in Antwerpen verehrt worden sind und daß dem heiligen Josaphat in Palermo eine Kirche erbaut worden ist[2].

Schon mehrfach sind die buddhistischen Jātakas erwähnt worden. Ich muß jetzt etwas näher auf diese Literatur eingehen, weil die im Folgenden zu behandelnden katholischen Heiligenlegenden aus ihr entlehnt sind und diese Entlehnung ohne Kenntnis von Zeit und Charakter der Quellen nicht verständlich sein würde.

Unter den heiligen Schriften der Buddhisten sind von besonderer Bedeutung — und zwar nicht bloß für die Er-

[1] Barlaam und Joasaph (München 1893) 19, 36.

[2] Kuhn a. a. O. 83, 84.

forschung der Lehren und Zustände des indischen Buddhismus — die unter dem Namen Jātaka bekannten erbaulichen Erzählungen, in denen Erlebnisse des Bodhisattva, des nachmaligen Buddha, geschildert werden. In diesen „Vorgeburtsgeschichten" tritt Buddha redend auf und berichtet im Anschluß an irgend ein Ereignis aus seiner Zeit und unter Nutzanwendung auf die durch dasselbe geschaffene Lage, daß er in einer früheren Existenz als Mensch, Fabelwesen oder Tier schon einmal etwas Aehnliches erlebt habe. Buddha ist also der Held aller dieser in vergangene Zeiten zurückverlegten Geschichten. Wenn in ihnen noch mehrere andere Personen oder Tiere auftreten, so werden die recht und gut handelnden am Schluß der Erzählung als frühere Daseinsformen der Freunde und Anhänger Buddhas bezeichnet, die bösen mit seinen Feinden und Gegnern identifiziert. Die Stoffe dieser Geschichten sind zum Teil uralt, zum Teil sind sie später erfunden worden; doch dürften die jüngsten Erfindungen nicht über das dritte Jahrhundert nach Chr. hinunterreichen[1].

Diese phantasievollen und lehrhaften Erzählungen kehren zum großen Teil in der späteren didaktischen und Unterhaltungsliteratur Indiens wieder; denn sie haben sich bei den Indern, die ja von jeher ihre besondere Freude an Märchen und Fabeln gehabt haben, einer außerordentlichen Beliebtheit erfreut. Viele von ihnen sind dann von ihrem Heimatlande aus über Persien, Syrien und Arabien weiter ins Abendland gewandert und Gemeingut aller europäischen Völker geworden; auch im inneren, nördlichen und östlichen Asien haben sie sich zugleich mit dem Buddhismus verbreitet.

---

[1] Ausgezeichnete Charakteristiken der Jātaka-Erzählungen findet man bei Oldenberg, Literatur des alten Indien, 103—129, und bei Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 89 f.

Die älteste Sammlung von Jātaka-Geschichten — und zugleich die älteste uns erhaltene Quelle der ganzen indischen Erzählungsliteratur [1] — liegt im Pāli, der heiligen Sprache der südlichen Buddhisten, vor und umfaßt nicht weniger als 547 Erzählungen. Ihre frühesten Bestandteile, d. h. die später in Prosa [2] kommentierten Verse, stammen aus der Zeit um 400 vor Chr., während die Stoffe selbst, wie schon gesagt, teilweise viel älter sind. Von 34 der beliebtesten Jātakas besitzen wir eine Sanskritversion, die im Norden Indiens von Āryaśūra unter dem Titel Jātakamālā „Vorgeburtsgeschichtenkranz" verfaßt worden ist. [3] Das Alter dieses Autors steht nicht fest; da aber ein anderes Werk Āryaśūra's im Jahre 434 nach Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist [4], so kann er nicht später als im Anfang des vierten Jahrhunderts geschrieben haben.

---

[1] Die im Veda vorliegenden Anfänge können wir hier außer Betracht lassen, zumal sie in der Jātaka-Literatur keine Fortsetzung gefunden haben.

[2] Ueber die Abfassungszeit des Prosakommentars und das höhere Alter seines Inhalts s. oben S. 57; näheres bei W i n t e r n i t z, Gesch. d. ind. Litt. II. 1. 91 f.

[3] Das Pāli-Original des Jātaka-Buchs ist von dem dänischen Gelehrten V. F a u s b ö l l herausgegeben, 7 Bände (London 1877—97) und ins Englische unter Leitung von E. B. C o w e l l von verschiedenen jüngeren Indologen übersetzt worden, 6 Bände (Cambridge 1895—1907). Von einer deutschen Uebersetzung durch den Münchner Gelehrten J u l i u s D u t o i t sind bisher 4 Bände erschienen (Leipzig 1908—1912). Von Uebersetzungen einzelner Teile seien hier nur die Buddhist Birth Stories von T. W. R h y s D a v i d s, Vol. I (London 1880) erwähnt, welche die ersten 40 Erzählungen enthalten. — Die Jātakamālā ist herausgegeben von H e n d r i k K e r n (Boston 1891) und ins Englische übersetzt von J. S. S p e y e r (Oxford 1895).

[4] No. 1349 in B u n y i u N a n j i o's Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan (Oxford 1883). Der Titel dieses Werkes, eines kleinen Traktats, ist Karma-phala-saṃkṣipta-nirdeśa „Kurze Beschreibung der Früchte der Werke".

Denn ein Jahrhundert war in jenen Zeiten zum Mindesten nötig, um ein Buch so berühmt werden zu lassen, daß seine Uebersetzung in eine fremde Sprache in Frage kommen konnte.

Wenn auch die Sanskrit-Jātakas Āryaśūra's im Allgemeinen den Pāli-Jātakas gegenüber als jüngere Fassungen gelten müssen, so ist doch das Material, das in der Sanskritversion vorliegt, zum Teil ebenso alt und in einzelnen Fällen ursprünglicher. Ich erwähne dies, weil der Umstand bei der Beweisführung weiter unten von Belang ist.

Ein paar Jātakas sind als die Quellen katholischer Heiligenlegenden erkannt worden, und es läßt sich hier auch der Weg nachweisen, auf dem die buddhistischen Stoffe in den christlichen Legendenschatz gelangt sind. Bereits im Anfang des dritten Jahrhunderts gab es, wie wir durch Bardesanes (oder vielmehr den Schüler des Bardesanes in dem Dialog über das Fatum) und durch Origenes wissen, Christen in Parthien, Medien, Persien, Baktrien und möglicher Weise selbst im nordwestlichen Indien — also in Ländern, in die schon in früherer Zeit der Buddhismus eingedrungen war. Es sind also Christen damals mit der buddhistischen Weltanschauung und Kultur in Berührung gekommen; und das ist in den nächstfolgenden Jahrhunderten noch in anderen Gegenden Innerasiens in steigendem Maße der Fall gewesen, namentlich in dem klassischen Lande der Religionsvermengungen, in Turkestan, das wir als solches durch die epochemachenden Funde von Grünwedel, von le Coq, Stein und Anderen kennen gelernt haben.

Durch das außerordentlich sanftmütige und wohlwollende Wesen der buddhistischen Mönche müssen sich die Christen angezogen gefühlt haben; und die ethischen Leh-

ren dieser Mönche mußten ihnen als ein überraschend ähnliches Abbild ihrer eigenen Anschauungen erscheinen. Wenn so alle Bedingungen für einen engeren Verkehr gegeben waren, kann es an Mitteilungen interessanter Erzählungen von der einen zur anderen Seite hin nicht gefehlt haben. Die Buddhisten waren aber früher an Ort und Stelle und hatten, ehe es dort Christen gab, Klöster (vihāra) und Reliquien- oder Gedächtnismonumente (stūpa) errichtet. Man hat über 100 solcher Stūpas — großer massiver Bauten in Form einer Halbkugel oder Glocke, die unmittelbar auf dem Erdboden ruht — allein längs der alten indo-baktrischen Königsstraße von Manikyāla im Osten des Indus an gezählt [1]. Diese Bauwerke pflegten die Buddhisten mit bildlichen Darstellungen von Scenen aus den beliebtesten Jātakas zu versehen. Solche Darstellungen finden wir schon aus der Zeit um 200 vor Chr. auf den steinernen Umzäunungen des berühmten Stūpa von Bharhut und auf den Torwegen vor dem großen Stūpa von Sānchi in Zentralindien. Diese Reliefs auf den Stūpas und in den Vorhallen der buddhistischen Klöster haben gewiß auf die Phantasie der Christen einen starken Eindruck gemacht und die Entlehnung und Umgestaltung der buddhistischen Erzählungsstoffe im christlichen Sinne gefördert. Aber unmittelbar, ohne mündliche Erklärungen, haben sie die Entstehung der christlichen Legenden nicht bewirken können. — Auf diesem eben aufgezeigten Wege ist mehr Buddhistisches in das Christentum eingedrungen als in früherer Zeit durch den Gnostizismus [2].

Wenn bis jetzt nur die zwei katholischen Heiligenlegenden, von denen ich im Folgenden handeln will, als Umbildungen von Jātaka-Geschichten erwiesen worden sind,

[1] S. die Nachweise bei L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur 765 Anm. 6.

[2] Vgl. oben S. 72.

so hoffe ich, daß diese Ausführungen den einen oder anderen mit der christlichen Legendenliteratur vertrauten katholischen Gelehrten veranlassen werden, die bisher in diesem Forscherkreise wenig beachtete Jātaka-Literatur durchzustudieren. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dort noch manche weitere Quelle entweder für ganze Heiligenlegenden oder für einzelne Züge zu entdecken sein wird. Besonders berufen für diese Aufgabe würde H. Günter sein, der Verfasser der „Legenden-Studien" (Köln 1906), der in seinem späteren verdienstvollen Werke „Die christliche Legende des Abendlandes" (Heidelberg 1910) in umfassender Weise die Quellen für die Motive der christlichen Heiligenlegenden aus vorchristlicher Zeit festgestellt hat, ohne jedoch dabei den Buddhismus zu berücksichtigen.

1. Placidus = St. Eustachius (Eustathius).[1]

Die Legende von dem heiligen Eustachius, dessen Gedächtnis in der römischen Kirche seit dem sechsten Jahrhundert gefeiert wird, zerfällt in zwei Teile; der erste handelt von seiner wunderbaren Bekehrung, der zweite von seinen Leiden und seinem Märtyrertode[2].

Placidus — im griechischen Text Πλακίδας — war oberster Heerführer unter Trajan und stand in großer Gunst bei dem Kaiser. Er war ein sehr tugendhafter

[1] M. Gaster, The Nigrodha-miga-jātaka and the Life of St. Eustathius Placidus, JRAS. 1894, 335—340 (vgl. auch 1893, 869—871); J. S. Speyer, Buddhistische elementen in eenige episoden uit de legenden van St. Hubertus en St. Eustachius, Theologisch Tijdschrift 40 (Leiden 1906) 427—453.

[2] Stadler und Heim, Vollständiges Heiligen-Lexikon II. 129, Speyer 431. In der byzantinischen Welt wird diese Legende schon früher verbreitet gewesen sein. Speyer 435 setzt den griechischen Text der Vita Eustathii in den Acta Sanctorum (20. Sept.) in das fünfte Jahrhundert.

Mann von milder und sanfter Gemütsart, aber tapfer und ein großer Jäger. Von seiner Gattin Tatiana, die wie er selbst dem heidnischen Glauben anhing, hatte er zwei Söhne, deren Kindheit von dem Glanz der väterlichen Stellung umstrahlt war. Eines Tages geht Placidus auf die Jagd und trifft auf eine Herde von Hirschen, unter denen sich einer von auffallend schöner Gestalt befindet. Dieser trennt sich von der Herde, lockt Placidus von seinen Gefährten fort in das tiefste Dickicht des Waldes und bleibt auf einem Felsabhang stehen. Als Placidus sich dem Hirsch nähert, erblickt er zwischen dessen hohem Geweih ein hell strahlendes Kreuz mit dem Bilde des Heilands. Und der Hirsch — nach einer anderen Version der an dem Kreuz hängende Heiland — erhebt seine Stimme und spricht: „Placidus, warum verfolgst du mich? Ich bin Christus, den du verehrst, ohne es zu wissen. Gehe in die Stadt zurück und lasse dich taufen.“ Placidus kehrt heim, erzählt seiner Gattin, was ihm begegnet ist, und wird noch in derselben Nacht samt Frau und Kindern von dem Bischof von Rom getauft. Bei der Taufe erhält er den Namen Eustachius oder (in der griechischen Vita) Eustathius.

Diese Legende von der Bekehrung durch einen Hirsch mit dem Crucifix ist später auf andere Heilige übertragen worden: auf St. Hubertus, St. Fantinus, St. Julianus, St. Felix von Valois und andere mehr [1]. Am bekanntesten unter diesen ist der heilige Hubertus, in dessen Lebensbeschreibung die Erscheinung Christi in Hirschgestalt aber lange nicht mehr so gut motiviert ist als in der zu Grunde liegenden Geschichte von dem heiligen Eustachius. Der von den Jägern so gefeierte St. Hubertus ist übrigens ursprünglich nur der Patron gegen die Hundswut gewesen [2].

[1] Speyer 430, 434, Günter, Legenden-Studien 38, 39.
[2] Ernst Kuhn, Beil. Allg. Ztg. 1906, IV. Quartal, 270.

Der zweite Teil der Eustachius-Legende nimmt in den Quellen einen erheblich größeren Raum ein als der erste; doch genügt hier eine kurze Inhaltsangabe. Die Leidens- und Prüfungszeit des Eustachius beginnt damit, daß er sein ganzes Vermögen verliert und daß alle seine Sklaven und Sklavinnen an der Pest sterben. Da er sich schämt, in vollständiger Armut an dem Orte zu leben, wo er bisher reich und hochgeehrt war, wandert er mit seiner Frau und seinen beiden noch jungen Söhnen nach Ägypten aus. Weil er kein Geld zur Bezahlung der Ueberfahrt hat, läßt der Schiffer nur ihn und seine Söhne aussteigen und legt auf seine schöne Gattin Beschlag, die er als Sklavin bei sich behält. Bald darauf verliert Eustachius seine beiden Söhne, die beim Durchwaten eines Flusses von wilden Tieren, der eine von einem Löwen, der andere von einem Wolfe, geraubt werden. In völliger Verlassenheit fristet Eustachius sein Leben als Tagelöhner. Nach 15 Jahren erinnert sich Trajan seines alten Feldherrn; denn er bedarf seiner, um einen Aufstand zu unterdrücken, und läßt ihn im ganzen römischen Reiche suchen. Eustachius wird trotz seines elenden Zustandes erkannt und nach Rom zurückgeführt, wo er wieder das Oberkommando über die Truppen übernimmt, die er zum Siege über die Aufständigen führt. Auf diesem Feldzug findet er in einem Dorf am Ufer des Hydaspes (!) nicht nur seine Gattin wieder, die trotz aller Anfechtungen keusch und fromm geblieben war, sondern auch seine beiden Söhne; denn diese waren damals nicht von den Raubtieren verschlungen, sondern durch Landleute gerettet worden. Der siegreiche Feldherr kehrt mit den Seinigen nach Rom zurück und wird nach dem inzwischen erfolgten Tode Trajans von dessen Nachfolger Hadrian mit großer Freundlichkeit empfangen. Als jedoch Hadrian erfährt, daß sein Feldherr sich weigert, in dem

Tempel Apollos zu opfern und sich als Christen bekennt, gerät er in sinnlose Wut und befiehlt, Eustachius mit Weib und Kindern den wilden Tieren vorzuwerfen. Da aber der Löwe, der in der Arena gegen die Märtyrer losgelassen wird, sie nicht anrührt, läßt Hadrian sie in einen glühenden ehernen Stier werfen, in dem sie zwar den Tod finden, jedoch ohne daß ihnen auch nur ein Haar versengt wird. Die vier Leichname waren, als man nach drei Tagen die Reste entfernen wollte, unversehrt und glänzten heller wie Schnee — ein Wunder, das auf alle Augenzeugen, auch auf Hadrian, einen tiefen Eindruck machte.

Nur beiläufig will ich zunächst erwähnen, daß — worauf mein Kollege E. Kornemann mich freundlichst aufmerksam gemacht hat — die Einkleidung des zweiten Teiles dieser Legende durchaus historisch ist. Der Aufstand unter Trajan ist der große Judenaufstand, der sich vom Ende der trajanischen Regierung in die des Hadrian hinüberzog und eine ungemein große Ausdehnung annahm, von Mesopotamien bis zur Kyrenaika, so daß sehr große Anstrengungen erforderlich waren, um ihn zu unterdrücken. Unter Hadrian ist schließlich ein Mann ritterlicher Herkunft, Marcius Turbo, mit einem außerordentlichen Kommando zur Niederwerfung des Aufstandes betraut worden. Der siegreiche Feldherr kehrt also heim zu Hadrian. Das paßt alles sehr gut zu der Einkleidung unserer Legende.

Das Merkwürdigste an der ganzen Legende ist der märchenhafte und der christlichen Anschauungswelt völlig fremde Zug der Erscheinung des Heilands in der Gestalt eines redenden Hirsches. Die Versuche, dieses Motiv auf alte Volkssage zurückzuführen [1] oder durch Bezugnahme auf die altchristliche Symbolik zu erklären, können nicht als gelungen bezeichnet werden. In Wetzer und Welte's

[1] Günter, Legenden-Studien 38.

Kirchenlexikon[2] s. v. Hirsch[1] heißt es: „Wie die Psalmstelle 42. 2 das Lechzen des Hirsches nach Wasserquellen zu einem lieblichen Bilde des Verlangens der Seele nach Gott ausgestaltete, so nahm auch die altchristliche Kunst diesen Gedanken auf und bereicherte ihn durch Bezugnahme auf Joh. 4. 13 f., so daß der Hirsch Sinnbild der gläubigen Seele wurde, welche nach den durch Christus erworbenen Gnadenströmen durstet.“ Hierzu bemerkt Speyer mit Recht, daß weder diese Bildersprache noch die in der altchristlichen Kunst sich findende Verwendung des Hirschsymbols zur Bezeichnung der nach Gottes Gnade oder nach der Taufe verlangenden Seele für die Erklärung des kreuztragenden Hirsches in der Legende von St. Eustachius von Nutzen ist. Denn in dieser Legende stellt der Hirsch nicht die nach Christus dürstende Seele, sondern Christus selbst dar.

Alles rätselhafte an der Erscheinung des Heilands in dieser Tiergestalt schwindet mit der Erkenntnis, daß es sich hier um eine Umgestaltung einer buddhistischen Jātaka-Geschichte handelt. Es ist eine echt buddhistische, in den Jātakas so und so oft auftretende Vorstellung, daß Buddha in seinen früheren Existenzen ein Tier war; und insbesondere ist er mehrfach der „König der Hirsche“ gewesen.

Die unmittelbare Quelle des ersten Teils der Eustachius-Legende ist Jātaka 12 in der Pāli-Sammlung. Diese Entdeckung haben zwei Gelehrte unabhängig von einander gemacht, was gewiß sehr für die Richtigkeit der Beobachtung spricht: Gaster 1893 und Speyer, der den S. 86 Anm. 1 erwähnten Gasterschen Artikel nicht kannte, als er im Jahre 1906 auf Grund einer genauen Untersuchung

[1] Bei Speyer a. a. O. 436.

des griechischen (ältesten) Textes der Eustachius-Legende in den Acta Sanctorum den gleichen Gedanken entwickelte und eingehender begründete.

Daß das eben genannte Jātaka, das den Titel Nigrodha-miga-jātaka „die Geschichte von dem Feigenbaum-Hirsch“ [1] führt, reichlich alt genug ist, um als Quelle für den ersten Teil der Eustachius-Legende angesehen werden zu können, steht außer Zweifel. Die Erzählung war schon im dritten Jahrhundert vor Chr. weithin bekannt; denn es sind drei Scenen aus ihr auf einem Relief an der steinernen Umzäunung des S. 85 erwähnten Stūpa von Bharhut abgebildet. [2]

Für die nachfolgende Inhaltsangabe des Jātaka benutze ich die Uebersetzung von Dutoit mit allerlei Abänderungen und Kürzungen.

Einstmals, als Brahmadatta König von Benares war, nahm der Bodhisattva seine Wiedergeburt als Hirsch. Als er den Leib seiner Mutter verließ, war er goldfarbig, seine Augen waren runden Edelsteinen ähnlich, sein Geweih silberfarbig, sein Mund von der Farbe roter Gewänder, seine Hufe waren wie von Lackarbeit gemacht, sein Schweif war wie der eines Yak [3], sein Körper aber war groß wie der eines Füllens. Er hatte seinen Aufenthalt im Walde, von 500 Stück Wild umgeben, und hieß der Nigrodha-Hirsch-

---

[1] Das Wort *miga* bedeutet sowohl Hirsch wie Reh und Gazelle und wird gewöhnlich mit Gazelle übersetzt. Wenn Dutoit, Jātakam I. 64, Anm. 3 *nigrodha* als „Bananenbaum“ widergibt, so verwechselt er das von den Engländern aufgenommene Wort *banyan,* das eine Bezeichnung der Ficus indica ist, mit Banane.

[2] S. die Illustration in Rhys Davids' Buddhist India (London 1903) 193.

[3] Ein Grunzochse (bos grunniens), eine in Innerasien heimische Büffelart, mit seidenartigem, bis auf die Erde reichendem Haar und einem stark behaarten Schweif, der in Indien zu den Insignien des Königs gehört.

könig. Nicht weit von ihm lebte ein andrer Hirschkönig, auch von 500 Stück Wild umgeben, mit Namen Sākha. Auch dieser war goldfarbig.

Zu der Zeit war der König von Benares leidenschaftlich der Jagd ergeben; ohne Fleisch speiste er nicht. Deshalb ließ er, indem er so die Leute in ihrer Beschäftigung störte, alle Städter und Landleute aufbieten und ging täglich auf die Jagd. Da dachten die Leute: „Dieser König stört uns in unsrer Beschäftigung. Wie, wenn wir im Park einen Futterplatz anlegen, Wasser herbeiführen und viel Wild in den Park hineintreiben, dann das Tor schließen und das Wild dem König übergeben würden?“ Und so machten sie es. Durch ein großes Treiben jagten sie die Herden des Nigrodha-Hirsches und des Sākha-Hirsches in den königlichen Park und schlossen das Tor. Als der König sich nach seinem Parke begab, sah er dort die zwei goldfarbigen Hirsche und gewährte ihnen Unverletzlichkeit. Von da an ging er manchmal selbst, manchmal sein Koch, erlegte ein Tier und nahm es mit sich. Wenn nun die Tiere den Bogen sahen, liefen sie von Todesfurcht ergriffen davon; wenn sie dann zwei oder drei Wunden erhalten hatten, wurden sie matt und schwach und starben. Dies berichtete die Herde dem Bodhisattva. Dieser ließ den Sākha zu sich rufen und sprach zu ihm: „Lieber, viele Tiere gehen zu Grunde. Da nun gestorben werden muß, sollen von nun an wenigstens nicht mehr die Tiere nutzlos verwundet werden, sondern es soll ein regelmäßiger Wechsel an der Schlachtbank stattfinden. An einem Tag soll meine Herde, am andern Tag deine Herde an der Reihe sein. Das Tier aber, auf welches das Los fällt, soll seinen Kopf auf die Schlachtbank legen.“ Jener willigte ein. Eines Tages nun traf das Los eine trächtige Hindin aus der Herde des Sākha. Sie ging zu Sākha hin und

sprach: „Herr, ich bin trächtig, laß das Los an mir vorübergehen.“ Er aber erwiderte: „Es geht nicht an, dein Los Anderen zu Teil werden zu lassen.“

Als sie nun bei diesem keine Gewährung fand, ging sie zum Bodhisattva hin und erzählte ihm die Sache. Dieser antwortete: „Gut, gehe du, ich will das Los an dir vorübergehen lassen“; und er ging selbst hin und legte sein Haupt auf die Schlachtbank. Als ihn der Koch sah, lief er rasch zum König und berichtete ihm: „Der Hirschkönig, der Unverletzlichkeit erlangt hat, liegt an der Schlachtbank. Was hat das zu bedeuten?“ Der König bestieg sogleich seinen Wagen und kam mit großem Gefolge. Als er den Bodhisattva sah, sprach er: „Lieber Hirschkönig, habe ich dir nicht Unverletzlichkeit gewährt? warum liegst du da?“ Der Bodhisattva erwiderte: „O großer König, eine trächtige Hindin kam zu mir und sprach: ‚Laß mein Los einen Andern treffen.‘ Ich kann aber nicht das Todesleid auf einen Andern übertragen. Deshalb habe ich ihr Geschick auf mich genommen und mich hier niedergelegt.“ Der König antwortete: „O Herr, goldfarbiger Hirschkönig, ich habe selbst unter den Menschen noch keinen gefunden, der so von Güte, Liebe und Mitleid erfüllt wäre wie du. Darum bin ich dir wohlgeneigt. Stehe auf, dir und jener gewähre ich Unverletzlichkeit.“ Darauf sprach der Bodhisattva: „Wenn zwei Unverletzlichkeit erlangt haben, wie soll es dann mit den Uebrigen werden, o König?“ „Auch ihnen gewähren wir Unverletzlichkeit, o Herr.“ Und so erwirkt der Bodhisattva weiter von dem König das Versprechen, daß er auch alles Wild außerhalb des Parkes, ferner alle übrigen Vierfüßler, alle Vögel und Fische schonen werde. Da stand das „große Wesen“ auf, belehrte den König über die fünf Gebote und sprach: „Handle nach dem Gesetz, o großer König. Wenn du gegen Vater

und Mutter, Söhne und Töchter, Brahmanen und Hausväter, Städter und Landleute nach dem Gesetz und in Friedfertigkeit handelst, so wirst du nach der Auflösung deines Körpers zur Seligkeit in den Himmel gelangen." Nachdem er so mit Buddha-Anmut dem König das Gesetz gepredigt hatte, verweilte er noch einige Tage in dem Park, ermahnte den König nochmals und begab sich dann, von seiner Herde umgeben, in den Wald. Der König aber, der bei der Ermahnung des Bodhisattva beharrte und gute Werke tat, gelangte an den Ort seiner Verdienste.

Die Uebereinstimmungen zwischen dieser Erzählung und der Legende von St. Eustachius sind so mannigfach, daß sie nicht auf Zufall beruhen können. Die hauptsächlichsten Züge sind vollkommen identisch[1]. Der König Brahmadatta und Placidus sind beide leidenschaftliche Jäger. Beide sind trotzdem von milder Gemütsart, haben aber noch nicht die wahre Lehre in sich aufgenommen. Beiden tritt der Heiland der Welt (in der buddhistischen Erzählung der zukünftige Erlöser) in der Gestalt eines prächtigen Hirsches entgegen — in dem Jātaka mit silberfarbigem Geweih, in der christlichen Legende mit dem Crucifix in dem Geweih. In beiden Geschichten setzt sich der Hirsch der Gefahr aus, getötet zu werden, um mit Brahmadatta, beziehungsweise Placidus, zu reden und ihnen den Weg zum Heil zu weisen. Sowohl Brahmadatta wie Placidus werden durch den Hirsch bekehrt und gelangen in Folge dessen zur himmlischen Seligkeit.

Bei allen Untersuchungen, die sich auf die Abhängigkeit einer Erzählung von einer andern beziehen, sind Uebereinstimmungen in nebensächlichen, für den Verlauf unerheblichen Zügen von ganz besonderer Beweiskraft. Ich

---

[1] Gaster 337, 340.

möchte deshalb noch auf eine solche Uebereinstimmung aufmerksam machen, die bisher nicht beobachtet worden ist.

Im Nigrodha-miga-jātaka wiederholt der Bodhisattva nach der entscheidenden Unterredung mit dem König an einem späteren Tage seine Ermahnung — ohne ersichtlichen Grund, wahrscheinlich nur, weil die buddhistischen Texte die Wiederholungen lieben. Genau denselben Zug, nur in christlicher Färbung, finden wir in der Legende von St. Eustachius. Der griechische Text erzählt, daß der in Hirschgestalt erschienene Christus den Placidus auffordert, nachdem er die Taufe empfangen, am nächsten Tage wieder zu derselben Stelle zurückzukommen, um zu vernehmen, was Gott weiter von ihm verlange. Zurückgekehrt erfährt Placidus, daß ihm schwere Prüfungen bevorstehen, daß er aber, wenn er alle Anfechtungen siegreich bestanden habe, des höchsten himmlischen Lohnes teilhaft werden würde.

Hier fragt man vergebens nach dem Zweck der zweiten Begegnung; denn was Placidus da eröffnet wird, hätte ihm ebenso gut schon bei der ersten Begegnung gesagt werden können. Man wird keine andere Erklärung für die Wiederholung finden können, als daß diese eben aus der buddhistischen Quelle übernommen worden ist.

Wer nach allem dem noch an der Abhängigkeit der Eustachius-Legende von dem Nigrodha-miga-jātaka zweifeln sollte, wird anderer Meinung werden, wenn er erfährt, daß auch für den zweiten Teil der Legende eine Quelle in der Jātaka-Literatur existiert.

Wenn die beiden Entdecker des buddhistischen Ursprungs der Eustachius-Legende, Gaster und Speyer, hier zwei verschiedene Erzählungen als die Vorlage bezeichnen — der erste die Geschichte von Paṭācārā, der zweite die von Viśvantara —, so hat das nicht viel zu bedeuten.

Denn die Erzählung von Paṭācārā, die ihren Gatten und ihre beiden Kinder verliert (die letzteren beim Ueberschreiten eines Stromes[1] wie Eustachius), ist eine Abzweigung aus demselben Stamm, dem auch die Viśvantara-Geschichte entsprossen ist. Sie wendet den Stoff ins Weibliche zur Verherrlichung einer Frau, die zu den Heiligen (Arhat) der buddhistischen Kirche gehört.

Als die eigentliche Quelle des zweiten Teiles der Eustachius-Legende ist mit Speyer die Erzählung von Viśvantara (Sanskrit) oder Vessantara (Pāli) anzusehen, eine Erzählung, die unter den Buddhisten so bekannt und verbreitet ist wie außer der Lebensbeschreibung von Buddha selbst keine zweite sonst. Da der Inhalt dieser Erzählung auf dem Boro Budur, dem berühmtesten buddhistischen Monument der Insel Java, bildlich dargestellt ist, so dürfen wir annehmen, daß solche Darstellungen auch in anderen buddhistischen Ländern zu der Zeit, als diese Geschichte christianisiert wurde, verbreitet waren. In Tibet ist noch heute der Stoff für dramatische Vorstellungen beliebt.

Der Inhalt der Erzählung[2] ist in den Hauptzügen folgender. Zu seiner vorletzten irdischen Existenz wurde

---

[1] Das eine Kind der Paṭācārā ertrinkt, das andere wird von einem Adler geraubt. JRAS. 1893, 554, 558. Diese Einzelheit aus der Paṭācārā-Geschichte ist offenbar die Quelle für den gleichen Zug der Eustachius-Legende. Der Raub zweier Kinder durch wilde Tiere ist übrigens ein auch sonst in der indischen Erzählungsliteratur vorkommendes Motiv; er findet sich noch in dem Pūrvakhaṇḍa des Daśakumāra-carita.

[2] In der Pāli-Sammlung der Jātakas ist das ziemlich umfangreiche Vessantara-jātaka das letzte, No. 547. Sein Inhalt ist ausführlich erzählt von Spence Hardy, Manual of Buddhism 116 f., und von Heinrich Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien I. 388 f., kurz auch von Oldenberg, Buddha[6] 346. In der Jātakamālā Āryaśūra's ist das Viśvantara-jātaka No. 9.

der Bodhisattva geboren als Prinz Viśvantara, Sohn des Königs Sañjaya, in der Hauptstadt des S'ibi-Landes Jayaturā (Pāli Jetuttara). Um in einer zukünftigen Existenz Buddha zu werden und der Welt die Erlösung von den Leiden des fortgesetzten Daseins zu bringen, lebte der Prinz in dem Streben, jede an ihn gerichtete Bitte zu erfüllen und alles ihm Gehörige hinzugeben. Eines Tages kommt aus dem fernen Königreiche Kaliṅga, in dem Dürre und Hungersnot herrschte, eine Gesandtschaft, um Viśvantara zu bitten, daß er seinen weißen Elefanten hergeben möge, der die Fähigkeit besaß, Regen herbeizuführen. Unverzüglich entspricht der Prinz dieser Bitte mit dem Bedauern, daß die Gesandten nicht mehr von ihm verlangt hätten, z. B. sein Fleisch oder seine Augen. Aber das Volk ist gar nicht mit dem Verlust des Elefanten, der ihm von so großem Nutzen war, einverstanden und setzt bei dem König durch, daß der Prinz zur Strafe in die Wildnis auf den Vaṅka-Berg verbannt werde. Die Gattin des Prinzen besteht darauf, mit ihren beiden Kindern sein Los zu teilen.

Am nächsten Morgen läßt Viśvantara die Bettler zusammenrufen und verteilt seinen gesamten Besitz unter sie; noch auf dem Wege verschenkt er an Bittende die Pferde und den Wagen, auf dem er mit den Seinigen abgefahren war, und setzt auf rauhen Wegen in der Sonnenglut die Reise zu Fuß fort. Auf dem Vaṅka-Berge leben die vier, wie Asketen gekleidet, in Laubhütten und nähren sich von den Früchten des Waldes.

Da kommt nach sieben Monaten ein widerlicher alter Brahmane des Weges und bittet den Prinzen, ihm seine beiden Kinder zu schenken, damit er Bedienung habe. Und der Vater, das „große Wesen", ist hocherfreut, eine Gelegenheit zu haben, Wertvolleres als bisher zu verschenken, und

giebt die beiden weinenden Kinder hin, die der alte Brahmane unter Stockschlägen forttreibt. Da erbebt die Erde, Blitze zucken und Donner erschallt in der Luft, und alle Götter freuen sich, weil das große Wesen durch die Hingabe seiner geliebten Kinder getan hat, was zur Erlangung der Buddhaschaft nötig ist. Auch die eigene Mutter, die bei ihrer Rückkehr vom Früchtesuchen die Kinder nicht mehr vorfindet, tröstet sich mit dem Gedanken: eine größere Gabe als seine Kinder kann Niemand geben.

Am nächsten Tage stellt der Himmelskönig Indra die naheliegende vernünftige Erwägung an: „Gestern gab Viśvantara seine Kinder fort, und die Erde erbebte. Wenn jetzt ein gemeiner Mensch käme, ihn um seine unvergleichliche, tugendhafte Gattin zu bitten, und diese mit sich fort nähme, so würde der Prinz hilflos und verlassen sein. Wohlan, ich will die Gestalt eines Brahmanen annehmen und Viśvantara um seine Gattin ansprechen. So werde ich ihn in den Stand setzen, die höchste Stufe der Vollendung zu erreichen; ich werde es aber dabei unmöglich machen, daß die Gattin noch irgend Jemand sonst geschenkt werde, und dann werde ich sie zurückgeben.“ Willig liefert der Prinz dem vermeintlichen Brahmanen sein Weib aus, und wieder nimmt das ganze Weltall unter den gleichen Wundererscheinungen an dieser beispiellosen Selbstentäußerung freudigen Anteil. Indra aber sagte: „Jetzt gehört die Prinzessin mir, und was einem Andern gehört, darfst du nicht verschenken,“ gab sich dem Prinzen zu erkennen und erstattete ihm sein Weib zurück.

Die Schritte des alten Brahmanen, dem die beiden Kinder geschenkt worden waren, wurden inzwischen von Göttern nach der Hauptstadt Jayaturā gelenkt, wo der Brahmane genötigt wurde, die Kinder dem Könige, ihrem Großvater, gegen einen hohen Kaufpreis abzutreten. Und

da das Volk von Kaliṅga den regenspendenden weißen Elefanten aus freien Stücken zurückgeschickt hatte, weil nun im Lande Ueberfluß herrschte, war der Grund für die Verbannung des Prinzen hinweggeräumt. König Sañjaya zog mit den beiden Kindern und einem ungeheuren Gefolge nach dem Vaṅka-Berge und holte seinen Sohn unter großem Pomp und dem Jubel der Bevölkerung heim.

Diese Erzählung weist mit dem zweiten Teil der Eustachius-Legende folgende Uebereinstimmungen auf[1]. Viśvantara und Eustachius gehören beide zu den Mächtigen der Erde. Beide verlieren Stellung und Reichtum, Frau und Kinder. Beide gehen in die Verbannung, wobei der eine — nach dem höchsten Ideal der buddhistischen Ethik — alles, auch das letzte und liebste, hingiebt, während der andere — nach christlicher Auffassung — von Gott durch den Verlust der Güter und der Familie und durch Leiden geprüft wird. Auch Viśvantara wird einer Prüfung unterzogen, und zwar durch den Himmelskönig Indra, der schon in früheren Existenzen des Bodhisattva die Rolle des prüfenden Gottes gespielt hat und diesmal in der Gestalt des Brahmanen sein Weib von ihm erbittet. Viśvantara und Eustachius erlangen schließlich wieder, was sie verloren haben[2].

Bei der Annahme, daß das Viśvantara-jātaka für die christliche Legende benutzt worden ist, muß man zweierlei voraussetzen: 1. daß die indische Erzählung in den westlichen Ländern unter Persern, Syrern und Griechen einige Umgestaltungen erfahren hat, wie die Christianisierung sie erforderte — denn Eustachius konnte nicht gut Frau und

[1] Speyer 450, 451.

[2] Sollte nicht vielleicht dasselbe Motiv in der Geschichte des Apollonius von Tyrus auch aus unserem Jātaka oder einer anderen buddhistischen Quelle stammen?

Kinder an Bettler fortschenken, sondern mußte sie auf andere Weise verlieren; 2. daß bei diesen Umgestaltungen die Bereicherung durch Motive aus anderen buddhistischen Erzählungen eine Rolle gespielt hat [1].

Daß aber in Wirklichkeit die Erzählung von Viśvantara dem zweiten Teil der Eustachius-Legende als Quelle gedient hat und daß nicht etwa hier bloß zufällige Uebereinstimmungen vorliegen, dafür kann ich einen Beweis beibringen, auf den weder Gaster noch Speyer gekommen ist, der mir aber den Ausschlag zu geben scheint.

Der Aufstand, den der von Trajan zurückgerufene Placidus zu unterdrücken hat, war im fernen Osten des Reichs ausgebrochen, und auf diesem Feldzug findet, wie S. 88 erzählt worden ist, der siegreiche Feldherr sein Weib und seine Kinder in einem Dorfe am Ufer des Hydaspes wieder. Ich habe schon oben hinter Hydaspes ein Ausrufungszeichen gesetzt; denn die Gegend am Hydaspes, das Pendschab, liegt so weit außerhalb der Grenzen des Imperium Romanum, daß eine völlige Gedankenlosigkeit des Verfassers der griechischen Vita des Eustathius dazu gehörte, um den Aufstand gegen Trajan und den Feldzug des Placidus dorthin zu verlegen. Diese Gedankenlosigkeit aber ist für uns von großem Wert; denn wenn man bisher in Folge ihrer Nichtbeachtung nur mit hoher Wahrscheinlichkeit das Viśvantara-jātaka als die Quelle des zweiten Teiles der Eustachius-Legende ansehen konnte, so läßt sich die Richtigkeit dieser Ansicht nicht besser erhärten als durch den Hinweis darauf, daß der Schauplatz der buddhistischen Erzählung in ganz mechanischer Weise in die christianisierte Umarbeitung übernommen worden ist, wo er als ein Ding der Unmöglichkeit dasteht. Der Vater des Viśvantara ist König im Lande der S'ibi (Pāli Sivi,

[1] S. Anm. 1 auf S. 96.

griech. Σίβαι), und dieses Volk wohnte zwischen Indus und Hydaspes. Genau an der Stelle, wo Viśvantara Frau und Kinder wiedergewinnt und nach dem Schauplatz der ganzen Erzählung wiedergewinnen mußte, findet also Eustachius seine Gattin und seine Söhne wieder, obwohl er sie nach der Anlage der christlichen Erzählung dort nie hätte finden können. Das kann unmöglich, zumal bei Berücksichtigung aller sonstigen Uebereinstimmungen, als ein Spiel des Zufalls angesehen werden [1].

Für den Schluß der christlichen Legende, das Martyrium des Eustachius und seiner Familie, darf man natürlich nicht nach einer buddhistischen Quelle suchen. Daß es sich hier um einen selbständigen Zusatz der christlichen Umarbeitung handelt, liegt auf der Hand.

2. St. Christophorus. [2]

Die griechische Urredaktion der Legende vom heiligen Christophorus wird von Günter [3] in das sechste Jahrhun-

---

[1] Auf den Jesuitenpater H. Delehaye hat aber auch dieser durchschlagende Grund, der ihm aus meinem Aufsatz in der Deutschen Rundschau, Okt. 1911, S. 132, bekannt war, keinen Eindruck gemacht; denn eine katholische Heiligengeschichte kann und darf eben nicht Umbildung einer buddhistischen Legende sein. In einem Artikel „Les légendes de S. Eustache et de S. Christophe“ (Muséon XIII. 1, p. 91 f.) hält Delehaye nur für möglich, daß die buddhistische Jātaka-Erzählung nach langen Wanderungen und tiefgreifenden Veränderungen einen Hagiographen zur Abfassung der Geschichte vom heiligen Eustathius inspiriert habe. Wir sollen also glauben, daß auf solchem wechselvollen Wege der indische Hydaspes immer mitgewandert sei!

[2] J. S. Speyer, De indische oorsprong van den Heiligen Reus Sint Christophorus (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie, Zevende Volgreeks, Negende Deel. Deel LXIII der geheele Reeks. 'S-Gravenhage 1910, p. 368 f.).

[3] Legenden-Studien 25.

dert gesetzt. Bei den Griechen heißt der Heilige vor seiner Bekehrung Ῥέπρεβος, bei den Lateinern Reprobus. Die Letzteren nennen den König, der in der Legende auftritt, Dagnus von Samos in Lykien; in den griechischen Texten heißt er Δέκιος βασιλεύς, d. h. er trägt dort den Namen des typischen Christenverfolgers. Eine historische Person ist in diesem König nicht zu vermuten.

Eine mittelalterliche, aber deutlich ältere Vorstellungen wiedergebende Quelle erzählt, daß der nachmalige Christophorus ein Riese von zwölf Ellen Länge gewesen sei, daß er einen Hundskopf gehabt habe und aus dem Lande der Menschenfresser gekommen sei. In den lateinischen Quellen wird er als Cananaeus bezeichnet.

In dem Gefühl seiner ungeheuren Stärke wollte der Riese nur dem Mächtigsten dienen und nahm deshalb zuerst Dienste bei einem gewaltigen König. Als er aber sah, daß der König sich vor dem Teufel fürchtete, trat er zu diesem über und wollte schließlich, weil sich der Teufel wiederum vor dem Bilde des Heilands ängstigte, Christus als dem Mächtigsten dienstbar sein. Die Taufe konnte er jedoch nicht erhalten, weil er sich weigerte, die verlangten Bußübungen zu erfüllen, und wurde deshalb beauftragt, armen Pilgern als Fährmann zu dienen und diese auf seinen Schultern durch einen Strom zu tragen.

Da kam einstmals ein Kind, um sich hinübertragen zu lassen. Dieses wurde dem Träger beim Durchwaten des Flusses immer schwerer und schwerer und gab sich auf die Frage des Riesen, der nicht wußte wie ihm geschah, als den Herrn der Welt zu erkennen. Dann vollzog es die eigentliche Bekehrung des Riesen und taufte ihn durch Untertauchen ins Wasser. Dabei erhielt der Riese den Namen Christophorus „Christusträger“. So, mit dem Christuskind auf den Schultern durch das Wasser

schreitend, ist der Heilige bekanntlich oft in der christlichen Kunst dargestellt worden, namentlich in den Vorhallen der Kirchen.

Christophorus bekehrte nach der Legende in Lykien viele Heiden und wurde deshalb vom König Dagnus ins Gefängnis geworfen und zum Märtyrertode verurteilt. Noch während seiner Martern bekehrte er viele Tausende. Nachdem man ihn mit eisernen Ruten gepeitscht, versuchte man vergeblich, ihn auf einem Rost zu braten und durch Pfeilschüsse zu tödten. Die Pfeile wurden durch heftige Winde zur Seite getrieben. Schließlich fand Christophorus den Tod durch Enthauptung. Von dem Martyrium geschieht zuerst im siebenten Jahrhundert Erwähnung [1].

In dieser Legende bietet das für Heiligengeschichten typische Martyrium nichts Bemerkenswertes. Der übrige Inhalt aber ist höchst absonderlich und ohne Analogien in den Lebensbeschreibungen der Heiligen. Da von einer historischen Grundlage der Erzählung nicht die Rede sein kann, so hat man nach Luthers Vorgang versucht, sie allegorisch zu deuten. Als solche Erklärungen nicht befriedigten und die Auffassung sich Bahn brach, daß in der Gestalt des Riesen der Legende eine altheidnische volkstümliche Person verborgen sei, dachten Germanisten an Thor, Andere an Herakles.

Diese Kombinationen aber waren nicht im Stande, den merkwürdigen, märchenhaften und offenbar alten Zug der Legende zu erklären, daß der heilige Christophorus ein Riese mit einem Hundskopf und ursprünglich ein Menschenfresser war. Nur dadurch, daß man von

[1] Stadler und Heim, Vollständiges Heiligen-Lexikon I. 610; Kirchliches Handlexikon, herausg. von Michael Buchberger, I. 926; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausg. von Schiele und Zscharnack, I. 1783.

diesem Zuge ausging, war die Herkunft der Legende zu ermitteln. Man mußte eine alte Quelle finden, in der ein Riese von der beschriebenen Art auftritt und in der außerdem dieser Riese den Welterlöser auf den Schultern trägt und von ihm bekehrt wird. Denn diese Episode ist Kern und Mittelpunkt der christlichen Legende, wenn sie sich auch in den griechischen Texten gar nicht und in den lateinischen erst vom dreizehnten Jahrhundert an vorfindet [1].

Günter freilich meint, daß sich dieser Zug, der später zum Wesen des Heiligen gehöre, die Christusträgerschaft nämlich, einzig auf Grund einer realistischen Worterklärung herausgebildet habe. Bei dieser Anschauung wird Günter gewiß nicht beharren, wenn er erfährt, daß gerade der Zug der Heilandsträgerschaft bei der Erzählung von einem tierköpfigen Riesen in der unten zu behandelnden Vorlage eine wichtige Rolle spielt. Noch weit weniger annehmbar als Günters Auffassung erscheint die von Richter [2], der die kühne Behauptung aufstellt: „Wir vermeinten einigen Grund zu der Annahme zu haben, daß der Christusträger eine Ausgeburt deutscher Phantasie und deutschen Geistes war. Man kann vielleicht von allgemeinerem Standpunkt sagen, daß nur deutsches religiöses Empfinden den Christoph erfinden konnte.“ Es ist bedauerlich, daß der deutsche Patriotismus auf dem Felde der Wissenschaft gelegentlich solche Auswüchse treibt, für die Gelehrte des Auslands im günstigsten Fall nur ein ironisches Lächeln haben können.

Ehe ich auf die Quelle der Christophorus-Legende eingehe, muß allerdings die Frage erledigt werden, ob die späte Bezeugung der Christusträgerschaft wirklich ein

---

[1] Speyer 381; Günter, Legenden-Studien 25.

[2] Der deutsche Christoph, Acta Germanica V (1896) 146, bei Speyer 380.

Grund sein kann, diesen Zug selbst für spät zu halten. Ich glaube, Speyer hat diese Frage in dem S. 101 Anm. 2 genannten Aufsatz mit Recht verneint. Er führt (S. 382) aus, daß der Mangel früherer literarischer Bezeugung für die Beurteilung dieses Falles nicht von entscheidender Bedeutung ist, da viel Quellenmaterial verloren gegangen ist und die Kirche natürlich das größte Interesse an dem Martyrium hatte, so daß dahinter andere alte Züge zurücktraten. Außerdem betont Speyer, daß außer den literarischen Quellen auch die Erzeugnisse der Kunst, der Plastik und Malerei, in Betracht kämen und daß diese für ein höheres Alter des Christusträgers zu sprechen schienen; denn die kunsthistorische Entwicklung des Christoph mit dem Christuskind wiese auf alte Tradition und auf byzantinische Vorbilder hin. So haben denn auch die Meisten, die sich mit 'der Legende vom heiligen Christophorus beschäftigt haben, die Christusträgerschaft für ein wesentliches und ursprüngliches Element der Erzählung gehalten. Und keinesfalls ist das Alter und die Ursprünglichkeit des Riesen, des Menschenfressers und des Hundskopfes zu bezweifeln. Diese drei Züge wollen gar nicht, und am wenigsten der Hundskopf, zu dem Bilde eines christlichen Glaubenshelden passen. Woher also stammen sie?

Diese Frage hat Speyer in überzeugender Weise dadurch beantwortet, daß er als die Quelle der Christophorus-Legende das von dem Prinzen Sutasoma handelnde Jātaka[1] nachgewiesen hat.

---

[1] In der Pāli-Sammlung No. 537 (Mahā-Sutasoma-jātaka), in der Jātakamālā No. 31. Speyer hat aus guten Gründen, freilich ohne etwas darüber zu bemerken, die beiden Fassungen, die des Pāli- und die des Sanskrittextes, kombiniert, da einzelne Züge des letzteren in diesem Falle nicht nur als ebenso alt und echt wie die der ausführlicheren Pāli-Version, sondern als ursprünglicher anzusehen sind. — K. Watanabe, ein japanischer Gelehrter, hat alle Versionen

Die nachfolgende Inhaltsangabe der Jätaka-Erzählung ist in der Hauptsache eine Uebersetzung der zusammenfassenden Darstellung Speyers (S. 383, 384).

Einstmals, als ein König Namens Kauravya über das Volk der Kuru herrschte, nahm der Bodhisattva seine Wiedergeburt als dessen Sohn und erhielt den Namen Sutasoma. Wie ein echter Märchenprinz war er unermeßlich reich, dabei tugendhaft, von grenzenloser Nächstenliebe, Mildtätigkeit und Sanftmut, kurz ganz so, wie eben der zukünftige Buddha, der sein Ziel nie aus den Augen verliert, sein mußte. In seiner Frömmigkeit fand er die größte Freude daran, treffende und sinnreiche Sprüche religiösen und moralischen Inhalts zu hören und sich anzueignen.

Eines Tages, als er sich mit einem kleinen Gefolge in dem Park bei seinem Palast erging und an der Frühlingspracht des jungen Grüns und der eben erschlossenen Blüten erfreute, wurde ihm berichtet, daß ein fremder Brahmane angekommen sei, der solche Sprüche kenne und ihm vortragen wolle. Der Prinz wünscht sich sofort zu ihm zu begeben, da kommen plötzlich einige Diener angelaufen mit der schreckenerregenden Meldung, daß der fürchterliche Menschenfresser in dem Park erschienen sei und den Prinzen suche. Dieser Unhold, Kalmāṣapāda mit Namen, war früher ein König gewesen, aber in Folge eines Fluches in einen menschenfressenden Dämon mit tierischem Angesicht verwandelt worden; er hatte seiner blutdürstigen Schutzgöttin gelobt, ihr 100 Prinzen zu opfern; 99 hatte er schon beisammen, und nun sollte Sutasoma der Hundertste sein.

Kaum war dem Prinzen die drohende Gefahr gemeldet

---

dieses Jātaka, die sich in der indischen, tibetischen und chinesischen Literatur finden, ausführlich behandelt, Journal of the Pāli Text Society, 1909, 236 f.

worden, da steht schon der Riese vor ihm. Sein Gefolge stiebt, zu Tode erschrocken, in wilder Flucht aus einander; nur Sutasoma verliert seine Ruhe nicht, tritt auf den Menschenfresser zu und läßt sich ohne Gegenwehr von ihm auf die Schultern setzen. Auch als der Riese mit ihm schnell davonläuft, empfindet er keine Furcht. Erst als er in der scheußlichen Wohnung des Menschenfressers, die mit menschlichen Gebeinen und Schädeln angefüllt war, ankommt, steigen ihm Tränen in die Augen. Dieses Benehmen setzt den Unhold in Erstaunen; er fragt den Prinzen, warum er mit einem Mal anfange zu weinen, ob so ein weiser und verständiger Prinz noch nach der hinter ihm liegenden Welt Verlangen trage oder ob er Furcht vor dem Tode habe. „Nein“, erwidert der Bodhisattva, „nicht aus solchen Gründen weine ich, sondern weil mir die Gelegenheit genommen ist, die schönen Sprüche aus dem Munde des Brahmanen zu hören, der noch auf mich warten sitzt. Wenn du mir erlaubst, noch einmal nach meinem Palast zurückzukehren, so könnte ich den Wunsch des Brahmanen und meinen eigenen befriedigen. Nachdem ich die Sprüche gehört habe, werde ich wieder zu dir zurückkommen, das gelobe ich dir.“

Der Menschenfresser ist über dieses Ersuchen aufs höchste erstaunt und weiß zuerst nicht, was er von ihm denken soll; dann erliegt er dem Zauber, den der Bodhisattva auf einen Jeden ausübt, mit dem er in Berührung kommt. Er gewährt dem Prinzen seine Bitte und denkt: wenn er nicht zurückkommt, werde ich mich zu trösten wissen.

Aber der Bodhisattva läßt sich nicht durch die Bitten seiner Verwandten und Freunde halten und kehrt zu dem Riesen zurück. Dieser, der ihn ankommen sieht, ist inzwischen auf die schönen Sprüche neugierig geworden, die

der Brahmane dem Prinzen vorgetragen hat. Der aber will sie dem Menschenfresser nicht mitteilen und sagt: „Du bist viel zu schlecht und ein zu großer Missetäter. Nur fromme und tugendhafte Leute dürfen sie vernehmen.“

Aus diesem Anfang entwickelt sich ein langes Gespräch, in dessen Verlauf Sutasoma eine völlige Umwälzung in der Seele des Riesen zu Wege bringt. Der Unhold bekehrt sich, gelobt sein Leben zu bessern und kein Menschenfleisch mehr zu essen; er giebt die gefangenen Prinzen frei und, von allen seinen bösen Lüsten geheilt, gewinnt er sein Königreich wieder. Auch Sutasoma kehrt wohlbehalten zu den Seinigen zurück.

Dieses Jātaka weist zwei Züge auf, die, wenn man sie als Quelle betrachtet, den märchenhaften und wunderlichen Inhalt der Christophorus-Legende erklären: 1. der Bodhisattva bekehrt einen Menschenfresser mit tierischem Kopf[1], 2. der Menschenfresser trägt den Bodhisattva auf seinen Schultern und eilt mit ihm davon. Die Verschiedenheiten der beiden Erzählungen erklären sich aus der Verschiedenheit der christlichen und buddhistischen Gedankenwelt. Wem sie zu groß erscheinen sollten, um das Jātaka als Vorlage der christlichen Legende anzuerkennen, der sei darauf hingewiesen, daß in diesem Fall die bildlichen Darstellungen der bei den Buddhisten sehr beliebten Erzählung von besonderer Bedeutung für ihre Uebertragung in die christliche Welt gewesen sein werden.

Auf dem Boro Budur (s. S. 96) ist die Sutasoma-Ge-

---

[1] Das „dierlijk aangezicht“ bei Speyer bezieht sich gewiß auf die Beschreibung der Jātakamālā (S. 210, Z. 16, 17 in Kerns Ausgabe): „die Haare hingen ihm unordentlich und schmutzbedeckt über das Gesicht, das außerdem von einem langen wirren Bart wie von Finsternis bedeckt war.“ Das ist in der Tat eine Schilderung, deren bildliche Darstellung einem Hundskopf sehr ähnlich gesehen haben wird.

schichte durch vier Reliefs vertreten, und eines von ihnen zeigt den Riesen, wie er sich den Prinzen auf die Schultern setzt [1]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß bildliche Darstellungen wie von vielen anderen Jātaka-Erzählungen so auch von dieser Geschichte an den buddhistischen Klöstern und Gedächtnismonumenten nicht nur im fernen Java, sondern auch in den westlichen Ländern in großer Zahl angebracht waren.

Speyer leugnet sogar einen inneren Zusammenhang zwischen der Sutasoma-Geschichte und der Christophorus-Legende und stützt seine Beweisführung ganz auf die Wirkung der bildlichen Darstellungen. Er meint, daß die Christen das Bild, auf dem der Riese den Prinzen Sutasoma auf seine Schultern setzt, in ihrer Weise interpretiert hätten. Ich glaube, eine solche Ausschaltung des literarischen Einflusses geht zu weit. Christen hätten niemals lediglich aus dem Bilde den Stoff zu der Legende vom heiligen Christophorus entnehmen können. Das war nur dann möglich, wenn die Buddhisten ihnen dazu die Erklärung gaben, daß der von dem Riesen getragene Mensch der (zukünftige) Welterlöser sei. Und wenn die Buddhisten einmal das gesagt hatten, so werden sie in ihrer bekannten Redseligkeit gewiß auch die ganze Geschichte erzählt haben, die dann von den Christen umgedeutet worden ist. Ohne die Annahme eines Einflusses der Erzählung wäre für mich die Abhängigkeit der Christophorus-Legende von der buddhistischen Quelle nicht zu verstehen.

Für diese Abhängigkeit aber glaube ich noch einen

[1] Nr. CLXV, 117 in dem Leemans'schen Bilderatlas zu seinem Werke über den Boro-Boedoer (S. 320 des Textes). Vgl. auch den Aufsatz von S. v. Oldenburg, Notes on Buddhist Art (aus dem Russischen übersetzt) JAOS. XVIII. I. 183—201, wo die ganze Reihe der zur Jātakamālā gehörenden Boro-Budur-Reliefs identifiziert ist.

neuen, von Speyer nicht angeführten Grund beibringen zu können. Nach der Pāli-Version des Jātaka legt sich der Menschenfresser zum Zwecke des Prinzenraubs in den Hinterhalt, indem er in das Wasser eines in dem königlichen Park befindlichen Teiches steigt und sein Haupt unter einem Lotusblatt verbirgt, und packt den Prinzen in dem Augenblick, als dieser nach einem Bade aus dem Teiche steigt. Der Menschenfresser setzt also nach dem Pāli-Jātaka den Prinzen am Ufer eines Gewässers auf seine Schultern, wie in der christlichen Legende Christophorus den Heiland. Auch auf den buddhistischen Bildern mag der landschaftliche Hintergrund sichtbar gewesen sein. Diese Uebereinstimmung der Scenerie scheint mir nicht unwesentlich zu sein, da diese Nebensache des buddhistischen Vorbildes den christlichen Zug des Durchschreitens des Flusses erklärt, für den es nur einer geringen Umdeutung und Zutat bedurfte. Diese Auffassung scheint mir näher zu liegen als der Gedanke Speyers (S. 388), daß der Fluß, den St. Christophorus mit dem Christuskind durchschreitet, seinen Ausgangspunkt in dem geläufigen buddhistischen Gleichnis habe, in dem die irdische Welt mit einem Strom verglichen wird, an dessen jenseitigem Ufer der Hafen der Erlösung liegt.

Dagegen stimme ich Speyer bei, wenn er die Frage, wie man dazu gekommen sei, sich in der Legende Christus als Kind vorzustellen, damit beantwortet, daß der Ausgangspunkt für diese Auffassung in dem Verhältnis des Getragenen zum Träger zu suchen sei, wie dieses in der bildlichen Darstellung der buddhistischen Erzählung vorliegt. Die kleine Figur, die von dem Riesen getragen wird, hat auf die Beschauer den Eindruck eines Kindes gemacht.

Speyer schließt seinen interessanten Aufsatz mit den

Worten: Habent sua fata ... anthropophagi! Es wird allerdings selten Jemand eine so glänzende Karriere machen, wie der menschenfressende Riese der indischen Märchenwelt, der es bis zu einem der bekanntesten Heiligen der katholischen Christenheit gebracht hat.

Es ist mir sehr auffallend, daß der sonst so klar blickende Winternitz jeden Zusammenhang zwischen der Legende vom heiligen Christophorus und dem Sutasoma-Jātaka bestreitet. Er sagt[1]: „Die beiden Legenden haben nichts gemeinsam als die Bekehrung eines menschenfressenden Riesen; von dem eigentlichen Kern des buddhistischen Märchens ist in der christlichen Legende nichts zu bemerken.“ Da ist denn doch gerade die Hauptsache von Winternitz übersehen. In beiden Legenden trägt ein mißgestalteter, menschenfressender Riese den Welterlöser auf seinen Schultern und wird von ihm bekehrt. Diese frappante Uebereinstimmung, zusammen mit der hier vorgetragenen Begründung, nötigt doch wohl, den Zusammenhang anzuerkennen.

Es folgt hier eine weitere Entlehnung, deren Quelle sich jedoch nicht in der Jātaka-Literatur, sondern in einem späteren buddhistischen Werke findet.

3. Der Satan in der Gestalt des Heilands als Verführer.[2]

Der christliche Mönch Palladius, der längere Zeit in Ägypten gelebt hat, berichtet in seiner im Jahre 420 verfaßten Historia Lausiaca (Λαυσαϊκόν) von einem aus Palästina stammenden und in der Wüste Ägyptens lebenden

[1] Gesch. d. ind. Litt. II. I. 106, 107, Anm.
[2] E. Hardy, JRAS. 1902, 951—955.

Mönch, Namens Valens, der sehr aufgeblasen gewesen sei und, obwohl er mehrfach vom Teufel genarrt worden war, doch beharrlich geglaubt habe, daß diese Blendwerke des Bösen himmlische Erscheinungen seien. Das reizte den Teufel, sein Spiel aufs Aeußerste zu treiben. Er nahm das Aussehen Christi an und erschien, von tausend Dämonen in der Gestalt fackeltragender Engel umgeben, dem Valens in einer Nacht. Einer der vermeintlichen Engel trat vor und sprach zu Valens: „Christus hat an deinem ausschweifenden Lebenswandel Gefallen gefunden und ist gekommen, dich zu besuchen.“ Darauf verließ der Mönch seine Zelle und betete den Teufel an. Am nächsten Tage erzählte er allen Mitgliedern der Mönchsgemeinde, daß Christus ihm erschienen sei, worauf die Väter ihn ein Jahr lang in Ketten legten, um ihn von seinem Wahnsinn zu heilen.

Zu dieser Geschichte findet sich in Buddhaghosa's Manoratha-pūraṇī[1] eine Parallelerzählung, in der jedoch der Mensch, an den die Verführung herantritt, sich viel einsichtsvoller benimmt.

Der reiche Kaufmann Sūrambhaṭṭha (oder kurz Ambaṭṭha) in Sāvatthī, der bis dahin die Ketzer unterstützt hatte, wird eines Tages durch die Predigt Buddhas bekehrt, den der Almosengang in sein Haus geführt hatte. Da dachte Māra, der Böse: „Dieser Sūrambhaṭṭha gehört mir. Heute aber ist Buddha in sein Haus gegangen und hat ihn vielleicht durch seine Rede für den Pfad der Heiligkeit gewonnen. Ich will doch sehen, ob er meiner Macht entronnen ist oder nicht.“ Da nahm Māra die Gestalt Buddhas an und stellte sich, indem er auch das Gewand und die Almosenschale ganz in der Weise Buddhas hielt, vor Sūrambhaṭṭha's Haustür auf.

[1] D. h. in dem Kommentar zum Aṅguttara-nikāya (Etad-agga-Kapitel) I, p. 23 f.

Als der Kaufherr hört, daß Buddha noch einmal gekommen sei, wundert er sich darüber, eilt aber, ihn zu begrüßen, und sagt: „Eben erst hast du, o Herr, dein Mahl in diesem Hause eingenommen. Zu welchem Zweck bist du zurückgekehrt?“ Der vermeintliche Buddha erwidert: „Ambaṭṭha, als ich dir die Lehre vortrug, da war ein Punkt, den ich vorher nicht überlegt hatte. Ich lehrte dir, daß alle fünf Daseinselemente [1] unbeständig, leidvoll und ohne ein beharrendes Selbst seien; aber das trifft nicht für alle zu. Einige sind im Gegenteil beständig, beharrend und ewig.“

Da dachte Sūrambhaṭṭha: „Diese Rede ist nicht glaubhaft; denn die Buddhas lehren nichts, ohne es vorher überlegt zu haben. Wir wissen, daß Māra Buddhas Feind ist. Sicher ist dies Māra.“ Und er sprach: „Du bist Māra.“

Dieses Wort traf den Māra wie ein Schlag mit der Axt, so daß er seine Verwandlung nicht aufrecht erhalten konnte. „Ja, Ambaṭṭha, ich bin Māra“, gestand er. Darauf sagte dieser: „Wenn hundert, nein, tausend Māras wie du hierher kämen, sie würden nicht im Stande sein, meinen Glauben zu erschüttern. Als der große Gotama Buddha mir die Lehre vortrug, da unterwies er mich: ›Alle Gestaltungen sind unbeständig.‹ Pack dich fort von meiner Haustür!“ Da versetzte Māra ihm einen Stoß und verschwand.

Daß diese buddhistische Geschichte viel besser erzählt ist als die christliche Parallele bei Palladius, ist klar. Sie ist merkwürdiger Weise aus derselben Zeit überliefert; denn auch Buddhaghosa hat seine Werke im Anfang des fünften Jahrhunderts verfaßt. Aber die ungefähr 100 Legenden dieser Art, die Buddhaghosa in der Manorathapūraṇī erzählt, sind nicht von ihm erfunden, sondern nur

[1] S. oben S. 72 und Oldenberg, Buddha[6] 295 Anm. 1.

redigiert worden. Es besteht also durchaus die historische Möglichkeit dafür, daß die hier mitgeteilte buddhistische Erzählung die Quelle der christlichen Parallele ist, auch wenn die erstere ein paar Jahre später niedergeschrieben sein sollte als die Historia Lausiaca. Wer für die Unabhängigkeit beider Erzählungen von einander geltend macht, daß der christliche Teufel in demselben Maße wie der buddhistische seine Verwandlungsfähigkeit in der Legende zu betätigen pflegt[1], dem ist entgegenzuhalten, daß der ungeheuerliche Gedanke der Erscheinung des Teufels in der Gestalt des Erlösers in der christlichen Literatur nur dieses eine Mal zu belegen ist, während er dem buddhistischen Ideenkreise auch schon in früherer Zeit nicht fremd war.

In einer Erzählung[2] des nordbuddhistischen Divyāvadāna, das etwa 200 Jahre vor Buddhaghosa redigiert worden ist, nimmt Māra gleichfalls die Gestalt Buddhas an, allerdings aus einem ganz anderen Grunde als in der Geschichte der Manoratha-pūraṇī. Dort wird nämlich — man staunt über eine so groteske Phantasie — Māra von dem Sthavira Upagupta bekehrt und dann von ihm, der erst 100 Jahre nach dem Hinscheiden des Erhabenen Mönch geworden sei und diesen deshalb nie von Angesicht gesehen habe, um die persönliche Gefälligkeit ersucht, ihm in der leibhaftigen Gestalt Buddhas zu erscheinen. Māra erfüllt dieses Verlangen kraft seiner Fähigkeit, jede beliebige Gestalt anzunehmen, und tut noch mehr. Er bildet in seiner Umgebung Phantome von Buddhas Lieblingsjüngern und einem Gefolge von 1250 Mönchen[3], so daß

[1] Ueber die verschiedenen Truggestalten des Māra s. Windisch, Māra und Buddha, 199.

[2] Von Windisch übersetzt ebendas. 163 f. (s. besonders 171 f.).

[3] Man denkt dabei unwillkürlich an die 1000 Dämonen-Engel, von denen Christi Scheingestalt bei Palladius umgeben ist.

Upagupta ein leibhaftiges Bild von dem Auftreten des Erhabenen in seiner Lebenszeit gewinnt.

Diese Erzählung trägt freilich einen anderen Charakter als die aus der Manoratha-pūraṇī; aber die Grundidee von der Erscheinung des Satans in der Gestalt des Erlösers ist doch dieselbe, und wir sehen, daß diese Idee der buddhistischen Phantasie nicht anstößig gewesen ist. Dafür, daß die oben mitgeteilte Erzählung Buddhaghosas für die Vorlage der von Palladius mitgeteilten Geschichte zu halten ist, spricht auch der Umstand, daß sie vortrefflich in den Rahmen der buddhistischen Kulturverhältnisse hineinpaßt, wogegen die Erzählung des Palladius absonderlich und unnatürlich ist.

Mein Kollege H. Günter macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß Palladius zur Zeit der Abfassung der Historia Lausiaca in Aspona in Galatien gelebt hat, daß ihm aber indische Motive sehr wohl in dem internationalen Alexandria zugegangen sein können, da sein Aufenthalt in der Nähe von Alexandria für Jahre und in der Stadt für Monate bezeugt ist.[1] Wenn auch Alexandria in jener Zeit nicht mehr dieselbe Bedeutung für den Weltverkehr gehabt hat, wie bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts, so ist es doch auch mir wahrscheinlich, daß Palladius jene indische Geschichte dort und nicht in dem kleinasiatischen Landstädtchen kennen gelernt hat.

Während ich also in diesem Falle einen historischen Zusammenhang zwischen der buddhistischen und der christlichen Legende annehmen zu müssen glaube, habe ich mich bei einem anderen Zuge aus der christlichen Legenden-

[1] C. Butler, The Lausiac history of Palladius (Cambridge 1904), Vol. VI der Texts and studies, contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. A. Robinson; Zöckler in Herzogs Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche[3] XIV. 610; Bardenhewer, Patrologie[3] 271.

literatur, für den Abhängigkeit von buddhistischen Anschauungen behauptet worden ist [1], in Uebereinstimmung mit Winternitz [2] von einem solchen Zusammenhang nicht überzeugen können.

Wie die heilige Lucie und die heilige Brigitta in christlichen Legenden sich beide Augen ausreißen, weil die Jünglinge sich wegen ihrer Schönheit in sie verlieben, gerade so verfährt die buddhistische Nonne Subhā in einer Ballade der Therīgāthās. [3] Von einem Manne im Walde mit Liebesanträgen bestürmt, spricht Subhā von der Verwerflichkeit der Sinnenlust und von der Vergänglichkeit und Widrigkeit des Leibes. Um zu beweisen, daß dieses auch von den Augen gilt, reißt sie sich das eine aus und hält es dem Manne hin, der in tiefer Reue um Verzeihung bittet. Als aber die Nonne zu Buddha kommt, erstrahlt bei seinem Anblick ihr Auge unverletzt in der früheren Schönheit.

Daß die Uebereinstimmung in diesen Geschichten sich durchaus befriedigend aus der gleichen asketischen Grundstimmung erklärt, ist ohne Weiteres einleuchtend. Auch mag, worauf schon Winternitz hingewiesen hat, die Stelle bei Matth. 18. 9 von Einfluß auf die christlichen Legenden gewesen sein, obwohl dort das Aergernis am Auge in subjektivem, in den Legenden dagegen in objektivem Sinne gemeint ist. [4]

---

[1] Von Ed. Müller, Archiv für Religionswissenschaft III. 233.

[2] Gesch. d. ind. Litt. II. I. 86 Anm.

[3] V. 366—399.

[4] Nur in einer Anmerkung will ich hinzufügen — weil es sich um eine Parallele nicht aus der buddhistischen sondern aus der brahmanischen Literatur handelt —, daß ich nicht an einen historischen Zusammenhang zwischen den Legenden von dem heiligen Martinianus und dem Asketen Marīci in Daṇḍins Daśa-kumāra-carita (übersetzt von Johann Jakob Meyer, Leipzig 1902, 205 f.) glaube. Th. Zachariae hat mich freundlichst auf die Aehnlichkeit der beiden

V. Buddhistische Einflüsse auf den christlichen Kultus.

Die im vorigen Kapitel behandelten Uebertragungen aus der buddhistischen in die christliche Welt, die in die Zeit vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert gesetzt werden müssen, sind geeignet, auf die vielfachen, schon längst beobachteten kultischen Uebereinstimmungen der beiden Kirchen Licht zu werfen.[1]

Erzählungen und auf die Abhandlung von Paul Rabbow, „Die Legende des Martinian", Wiener Studien 17. 253 f., hingewiesen. Aus der Anm. 54 auf S. 266 sieht man, daß schon H. Jacobi diese Aehnlichkeit aufgefallen war. In beiden Legenden wettet eine Hetäre (ebendas. 279, Z. 12: συνθήκας ποιησαμένη, Daśakum. übersetzt von Meyer, 212), daß sie den asketischen Einsiedler zu Fall bringen werde. Die Verführung gelingt in der indischen, aber nicht in der christlichen Legende. Die Uebereinstimmung in den Motiven ist gewiß rein zufällig; bei der außerordentlichen Aehnlichkeit der Verhältnisse des frommen Einsiedlerlebens liegt der Gedanke der Wette eines verführerischen Weibes hüben und drüben sehr nahe. Erzählungen von gelungenen und mißlungenen Versuchen, einen Asketen in seiner Einsiedelei zu verführen, sind sowohl in Indien wie im Abendlande außerordentlich verbreitet. Außerdem hat die Legende von Martinianus einen Vorläufer in einer Erzählung des Palladius (bei Rabbow, 262), nach welcher der Teufel in der Gestalt eines angeblich verirrten, reizenden Weibes einen Einsiedler in seiner Klause heimsucht und seinen Zweck erreicht. Palladius hat mindestens anderthalb Jahrhunderte vor Daṇḍin geschrieben; also stammt die Versuchung des heiligen Martinianus gewiß nicht aus Indien.

[1] Als Kuriosität erwähne ich einen aus vorhistorischer Zeit stammenden Zusammenhang zwischen den Namen zweier Embleme, von denen das eine für den Katholizismus ebenso charakteristisch ist wie das andere für den Buddhismus. Die Bezeichnung der päpstlichen Krone, Tiara, bekanntlich ein Lehnwort aus dem Persischen, ist etymologisch identisch mit Sanskrit und Pāli cīvara, ursprünglich ein Stück Zeug, dann technischer Ausdruck für das Bettlergewand Buddhas und seiner Mönche. Woran sich sinnreiche Betrachtungen knüpfen lassen.

Dem Buddhismus und dem Christentum sind folgende kultische Elemente gemeinsam: die Klöster mit dem Mönchs- und Nonnenwesen und dem Unterschiede von Novizen und ordinierten Mönchen und Nonnen, das Zölibat und die Tonsur der Geistlichkeit, die Beichte, die Verehrung der Reliquien, der Rosenkranz, der Kirchturmbau, zu dem die turmförmigen buddhistischen Reliquien- und Gedächtnismonumente eine Parallele bilden, der Gebrauch des Räucherwerks und der Glocken.[1]

Die großen theologischen Nachschlagewerke der beiden christlichen Konfessionen erwähnen auch in den ausführlicheren Artikeln von diesen Uebereinstimmungen so gut wie nichts und erklären alle die eben genannten Erscheinungen auf christlichem Boden für reine und selbständige Erzeugnisse des Christentums. Die Uebereinstimmungen mit den äußeren Formen der buddhistischen Kirche sind aber so zahlreich und eng, daß es schwer fällt, sie für ein Spiel des Zufalls zu halten. Ebenso schwer wird man es glaubhaft machen können, daß alle diese Erscheinungen durch das Wesen der beiden Religionen bedingt und unabhängig von einander der gleichen Geistesrichtung entsprossen seien. Wenn man bedenkt, daß sie sämtlich im Buddhismus älter sind als im Christentum und daß Christen vom Anfang des dritten Jahrhunderts an mit ihnen in denselben Gegenden bekannt geworden sind, in denen wir die Entlehnung buddhistischer Legendenstoffe annehmen müssen, d. h. in Persien, Baktrien und Turkestan, so werden wir mit Recht fragen dürfen, warum nicht die Aeußerlichkeiten des religiösen Lebens der Buddhisten den Christen ebenso gut als Vorbild gedient haben sollten wie die

[1] R. Spence Hardy, Eastern Monachism (London 1850); Peter von Bohlen, Das alte Indien (Königsberg 1830—31) I. 334—350; A. Weber, Indische Skizzen (Berlin 1857) 58, 64, 65, 92, Ueber die Kṛishṇajanmâshṭamî (Kṛishṇa's Geburtsfest, Berlin 1868) 340.

erbaulichen buddhistischen Erzählungen. Meines Wissens giebt es keinen durchschlagenden Grund gegen die Annahme, daß die genannten kultischen Elemente vom Christentum dem Buddhismus entlehnt seien.

Die ersten klosterartigen Niederlassungen von christlichen Anachoreten sind in der ägyptischen Wüste aus dem vierten Jahrhundert nachgewiesen, und deshalb gilt Ägypten als die Wiege des christlichen Mönchtums.[1] Aber fast ebenso früh — schon zu Beginn des letzten Viertels des vierten Jahrhunderts — finden wir es in anderen orientalischen Ländern, namentlich in Syrien, wo es rasch zu großer Blüte gelangte. Die Mönche auf den Bergen bei Antiochia widmeten sich schon gegen Ende des vierten Jahrhunderts der Erziehung der männlichen Jugend.[2] Wenn auch die herrschende Annahme dahin geht, daß sich das Mönchtum dorthin von den oberägyptischen Anfängen aus verbreitet hat, so ist mir das doch nicht wahrscheinlich. Grützmacher[3] wirft wenigstens die Frage auf, ob das christliche Mönchtum in Syrien ebenso wie in Ägypten autochthon sei, und sagt, es ließe sich das nicht sicher behaupten. Autochthon aber bedeutet für Grützmacher nur die Möglichkeit, daß sich das christliche Mönchtum in Syrien ohne ägyptische Einflüsse aus dem altchristlichen Asketentum entwickelt hat; an die andere

[1] Die Ansicht H. Weingartens und Albrecht Dieterichs, daß das christliche Mönchtum seinen Ausgang von den Sarapis-Klausnern genommen habe, ist gründlich von Erwin Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult[2] (Gießen 1903), widerlegt worden und kann seitdem als abgetan gelten. Der Versuch Hilgenfelds (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1867, 105; 1868, 351; 1878, 149), die Anfänge des christlichen Mönchtums in Ägypten aus dem Buddhismus abzuleiten, muß auch als gescheitert angesehen werden.

[2] Funk in Fr. X. Kraus' Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer II. 406.

[3] In Herzogs Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche[3] XIII. 221.

Möglichkeit, daß sich buddhistische Einflüsse aus den benachbarten östlichen Ländern geltend gemacht haben, in denen zu jener Zeit der Buddhismus mit seinen Klöstern und Mönchen verbreitet war, denkt er nicht. Mir scheint nichts näher zu liegen als dies.

Daniel Völter[1] bestreitet kurzer Hand jeden Einfluß des Buddhismus auf das christliche Mönchtum und verficht dann die ganz unwahrscheinliche Annahme, daß die sogenannten Circumcellionen in der Gegend von Karthago und die wirtschaftliche Not des vierten Jahrhunderts für die Entwicklung des Mönchtums von besonderer Bedeutung gewesen seien.

Ein Muster von Methodelosigkeit und Voreingenommenheit bei Behandlung dieser Frage bietet Julius Mayer.[2] Er beginnt mit der entschiedenen Behauptung dessen, was er beweisen will, daß nämlich das Mönchtum aus dem Christentum heraus und durch dessen Kraft entwickelt sei, daß es dem christlichen Geiste der Selbstentsagung und Weltverleugnung, dem Streben nach einem höheren Grade der Vollkommenheit seinen Ursprung verdanke. Weiter unten[3] betont er die „ganz außerordentliche Aehnlichkeit zwischen dem buddhistischen und christlichen Mönchtum“ und formuliert das Problem folgendermaßen:

„Endweder sind die beiden Erscheinungen, hier im Christentum wie dort im Buddhismus, unabhängig von einander entstanden;

oder es hat das buddhistische Mönchtum eine Einwirkung geübt bei der Entstehung und Ausbildung des christlichen;

---

[1] Der Ursprung des Mönchtums (Tübingen und Leipzig 1900) 38.

[2] Christliches Mönchthum und Buddhismus, Der Katholik, 65. Jahrgang (1885. Zweite Hälfte), 630 f. [3] S. 638.

oder aber drittens, es ist ein Einfluß des Christentums auf den Buddhismus anzuerkennen.

Die erste Annahme der vollständigen Unabhängigkeit der beiden Erscheinungen ist bei der so großen Aehnlichkeit höchst unwahrscheinlich." Trotz dieser letzten richtigen Bemerkung entscheidet sich Mayer unmittelbar darauf für die erste, ihm „höchst unwahrscheinliche" Annahme, indem er als „triftigen Grund" dafür den tief in der menschlichen Natur wurzelnden Zug nach Askese und asketischem Leben anführt. Die zweite Möglichkeit wird unter Berufung auf schon damals längst veraltete Literatur mit Bestimmtheit zurückgewiesen, die dritte dagegen als eine durchaus glaubhafte Hypothese bezeichnet. Wie leicht hätte sich der Verfasser darüber unterrichten können, daß das buddhistische Mönchtum und Klosterleben schon Jahrhunderte vor Chr. vollkommen entwickelt war! Gleich darauf wird von dem „sicher stehenden Resultat aus obigen Ausführungen" gesprochen, von jedem Versuch anderer Beurteilung als einem Unternehmen, das „von vornherein als verfehlt gelten muß", „von dem auch im entartetsten Heidenthum nicht völlig untergegangenen religiösen Bewußtsein und davon, daß alle heidnischen Religionen noch Spuren und Ueberreste von einer „wahren Urreligion der Menschheit in sich tragen", aber doch „eine furchtbare Carricatur der Religion" seien. Und alles das steht, von einem Doktor geschrieben, in einer Zeitschrift, die nach dem Titelblatt der Wissenschaft dienen will.

Die Forderung des Zölibats der Geistlichkeit taucht in der christlichen Kirche erst im vierten Jahrhundert auf, wird aber 700 Jahre lang bekämpft und erst im elften Jahrhundert von Gregor VII zum Gesetz erhoben.

Die herrschende Auffassung in der Theologie geht

wohl dahin,[1] daß das Zölibat von den Priestern schließlich nur deshalb verlangt worden ist, weil die Ehelosigkeit schon vorher, und zwar seit neutestamentlicher Zeit (I. Cor. 7. 32, 33), Ideal und Bestandteil der höchsten Vollkommenheit für alle Christen geworden war; daß also auch hier wie in anderen Hinsichten als Lebensordnung für die klerikalen und mönchischen Kreise aufgestellt worden ist, was ursprünglich als Ideal für Alle gegolten hatte. Ob aber diese Auffassung angesichts aller der andern hier zusammengestellten kultischen Uebereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum haltbar ist? Sollte die Sachlage nicht so zu beurteilen sein, daß das in den ersten christlichen Jahrhunderten hochgehaltene Ideal der Ehelosigkeit den Boden vorbereitet hat, in den die buddhistische Forderung des Zölibats der Geistlichen Aufnahme fand?

Die Tonsur als Erkennungszeichen der Geistlichen erscheint zuerst um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert und wird ursprünglich mit der ersten Weihe als eine sie begleitende Zeremonie erteilt[2] — also wie im Buddhismus.[3]

Die Beichte, eine der ältesten Einrichtungen des buddhistischen Gemeindelebens, ist im Christentum erst im dritten Jahrhundert eingeführt worden.

Reliquienverehrung giebt es im Christentum nicht vor der zweiten Hälfte des dritten oder dem Anfang des vierten Jahrhunderts; man kann sie also nicht gut aus dem Reliquienkultus des griechischen und römischen Altertums

[1] Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum[2 u. 3] (Tübingen 1912) 237.

[2] Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts[2] 175.

[3] Doch darf nicht übersehen werden, daß auch in Ägypten von Alters her bei den Priestern der Isis und des Sarapis das Kahlscheren des Hauptes üblich gewesen ist. Hauck in Herzogs Realencyklopädie[3] XIX, 837.

ableiten. In der Mitte des vierten Jahrhunderts erscheint es im Orient als allgemein verbreitete Sitte, die Reste der Märtyrerleichen nicht zu bestatten, sondern zu verteilen, um möglichst viele in den Besitz der Reliquien zu setzen.[1] Diese Sitte hat im Buddhismus von jeher geherrscht; schon im Jahre 477 vor Chr. sind die Reste von Buddhas Leib an eine größere Anzahl gläubiger Fürsten verteilt worden.

Ueber die buddhistische Herkunft des Rosenkranzes, von dem man gewöhnlich annimmt, daß er erst durch die Kreuzfahrer nach Europa gebracht worden ist, kann kein ernstlicher Zweifel mehr bestehen. Der Rosenkranz, den die Buddhisten mit brahmanischen Sekten gemeinsam haben, ist im nördlichen Buddhismus allgemein in Gebrauch gekommen. Die Unverständlichkeit des Wortes Rosenkranz (rosarium) hat Albrecht Weber auf einen einleuchtenden Gedanken gebracht, demzufolge der Name Rosenkranz nur eine mißverständliche Uebersetzung des indischen Wortes *japamālā* „Gebetskranz" wäre, das man irrtümlich als *japāmālā* „Rosenkranz" aufgefaßt habe (*japā* Gebet, *japā* Rose).[2]

Den Beweis dafür, daß der christliche Rosenkranz wirklich aus Indien stammt und zwar ursprünglich aus dem Brahmanismus, liefert die dort verwendete Zahl der Kugeln und die Art ihrer Gruppierung. Die Schivaiten gebrauchen 84, die Vischnuiten 108 Kugeln, und die letztere Zahl haben die Buddhisten übernommen. Die Zahl 84 ergab sich durch Multiplikation von 12 mit 7, indem man die 12 Zeichen des Tierkreises und die 7 Planeten (d. h. die mit unbewaffnetem Auge sichtbaren Planeten, einschließlich Sonne und Mond) zu Grunde legte; und die Zahl 108

[1] Hauck ebendas. XVI. 631, 632.

[2] Kṛishṇajanmāshṭamī 340, 341; IA. IV. 250; Ind. Literaturgesch.[2] 326, 327 Anm.

dadurch, daß bei dieser Vervielfältigung der Mond dreifach gerechnet wurde, als zunehmender, voller und abnehmender, also 108 = 9 × 12. Diese Beziehung zur Astronomie ergiebt sich deutlich aus der Art der Anordnung der Kugeln im Schivaismus, in 12 Gruppen zu 7. Hier findet also die Zahl der Kugeln eine ausreichende Erklärung, und daraus folgt die Ursprünglichkeit des Rosenkranzes im Brahmanismus. [1]

Was den christlichen Turmbau betrifft, so haben schon Ricci (1857) und Unger (1860) seine Vorbilder in Indien und Persien gefunden, wo die Wiege des christlichen Turmbaus zu suchen sei. [2] Die altbyzantinischen Bauwerke, besonders in Armenien, wo vom ersten bis zum vierten Jahrhundert eine indische Kolonie bestand, [3] stehen den buddhistischen überaus nahe. [4] Ja, die erste Autorität auf dem Gebiete der indischen Architektur, James Fergusson, hat sogar die Meinung vertreten, daß der Ursprung des christlichen Kirchenbaus überhaupt in buddhistischen Vorbildern zu suchen sei; nicht nur der kreuzförmige Grundriß, sondern auch die einzelnen Teile der frühchristlichen Kirche, Haupt- und Seitenschiffe, Säulenreihen und Apsis, seien aus der buddhistischen Baukunst entlehnt. Als Beweisstück beschreibt Fergusson [5] den

[1] J. C. Oman, The Mystics, Ascetics and Saints of India [2] (London 1905) 40, Anm. 1.

[2] Kirsch in Fr. X. Kraus' Real-Encyklopädie II. 866.

[3] Sylvain Lévi, Revue de l'histoire des religions, 23 (1891), 45, 46.

[4] A. Weber, Indische Skizzen, 58 Anm. 1.

[5] History of Indian and Eastern Architecture, revised and edited with additions by James Burgess and R. Phené Spiers, I. 143—145; vgl. auch Rude Stone Monuments, 603, und Fergusson and Burgess, Cave Temples of India, 233. Eine Abbildung des Tempels von Kārlī ist aus dem erstgenannten Werke (p. 146) in Cave Temples 233 (s. den Grundriß Plate XI) und bei Arthur Lillie, Buddhism in Christendom 206, reproduziert.

großen buddhistischen Felsentempel von Kārlī in Westindien, den er in die Zeit um 78 vor Chr. verlegt: „The building ... resembles, to a very great extent, an early Christian church in its arrangements: consisting of a nave and side aisles, terminating in an apse or semi-dome, round which the aisle is carried ... Immediately under the semidome of the apse, and nearly where the altar stands in Christian churches, is placed the Dāgaba (der Reliquienschrein)." Die Aehnlichkeit der ganzen Anlage bei diesem Tempel — sowie bei einem ähnlichen in Ajaṇṭā — und bei den ältesten christlichen Kirchen ist in der Tat frappierend, darf aber doch nicht als Beweis für die Abhängigkeit des ganzen christlichen Kirchenbaus von buddhistischen Vorbildern gelten. Alle Einzelheiten der altchristlichen Basilika erklären sich aus der Anlehnung an den Stil der öffentlichen Gebäude im klassischen Altertum. Die Aehnlichkeit der buddhistischen Caityas, d. h. der aus dem Felsen herausgehauenen Grottentempel, mit der christlichen Basilika, beruht auf der Beschaffenheit des Materials. Wie mir von sachverständiger Seite auseinandergesetzt wird, mußte man, um Haltbarkeit zu erzielen und Raum für möglichst viele Personen zu gewinnen, auf einen Plan verfallen, welcher dem der Basilika ähnlich war. Und Verschiedenheiten bestehen doch trotz der großen Aehnlichkeit. Fergusson[1] macht selbst darauf aufmerksam, daß die Seitenschiffe in den buddhistischen Tempelgrotten sehr viel schmaler sind als in den christlichen Kirchen.

Der Gebrauch des Räucherwerks, der im Buddhismus seit alter Zeit üblich gewesen ist, wurde von den Christen der Frühzeit geradezu verworfen, weil sie durch die Räucherungen zu sehr an den heidnischen Gottesdienst erinnert wurden. Der Weihrauch ist erst im Laufe des vier-

[1] History of Indian and Eastern Architecture[2] I. 143.

ten Jahrhunderts in den christlichen Kirchen eingeführt worden.[1]

Die Glocke als kirchliches Gerät ist im christlichen Gebrauch erst ziemlich spät nachweisbar; Gregor von Tours (gest. 595) ist der erste sichere Gewährsmann dafür. In den ersten Jahrhunderten, in denen die Christen den Verfolgungen der Heiden ausgesetzt waren, konnten die Aufforderungen zu gottesdienstlichen Versammlungen nur durch möglichst geräuschlose Zeichen gegeben werden, die die Aufmerksamkeit der Heiden nicht erregten. Erst durch Konstantins Uebertritt (Anfang des vierten Jahrhunderts) wurden geräuschvolle Zeichen als Einladungen zum Gottesdienst möglich.[2] Trotz ihrer späten Bezeugung werden die Kirchenglocken allgemein als ein Erzeugnis des Christentums angesehen, und es wird höchstens bemerkt, daß sie ihre Vorläufer im Judentum und Heidentum haben, z. B. in den goldenen Glöckchen, mit denen das Oberkleid des jüdischen Hohepriesters an seinem unteren Saum neben baumwollenen Granatäpfeln besetzt war.[3] Das ist aber doch etwas völlig anderes als die zum Gottesdienst ladenden Glocken des Buddhismus und des Christentums. In Indien sind die Glocken schon um 175 durch Bardesanes bezeugt.[4]

Einzelne kultische Uebereinstimmungen würden für die Frage des historischen Zusammenhangs belanglos sein; aber eine solche Fülle, wie sie hier vorliegt, macht meines Erachtens bei der durchweg späteren Bezeugung der christlichen Parallelen Entlehnung auf Seiten des Christentums höchst wahrscheinlich, zumal da der Weg der von mir an-

---

[1] Tertullian, Apolog. 42, bei Bohlen I. 344, 345.
[2] Ebendas. I. 622, 623.
[3] Nikolaus Müller in Herzogs Realencyklopädie[3] VI. 704.
[4] Bohlen I. 346.

genommenen Entlehnung klar zu Tage liegt. Mehr als eine hohe Wahrscheinlichkeit läßt sich zur Zeit noch nicht behaupten; Gewißheit wäre nur von neuen entscheidenden Funden in den in Betracht kommenden Ländern, namentlich in Turkestan, zu erhoffen. Schon jetzt ist es ja von großer Bedeutung, daß die Berliner Expeditionen in Turfan neben den buddhistischen und manichäischen Klöstern auch nestorianische gefunden haben, wodurch ein Kulturzusammenhang zwischen Ostturkestan und Mesopotamien festgestellt ist, [1] — wenn auch noch nicht für die Zeit, die für uns in Betracht kommt.

Zum Schluß sei erwähnt, daß die dem Christentum und Buddhismus gemeinsame Verwendung des Heiligenscheins im klassischen Altertum ihren Ursprung hat. Auf altrömischen Monumenten kommt der Nimbus bei den bildlichen Darstellungen der Götter und der vergöttlichten Kaiser wiederholt vor; im Christentum findet er sich frühestens Ende des dritten Jahrhunderts. [2] In den Buddhismus ist er von den Griechen her übernommen worden, und zwar so frühzeitig, daß schon auf Münzen des Königs Kaniṣka [3] (gegen 100 nach Chr.) und ungefähr gleichzeitig auf zahlreichen Bildwerken der Gandhāra-Kunst [4] die Buddhafigur mit dem Nimbus erscheint. Der Heiligenschein ist also nach Indien, wo er den Namen *bhā-maṇḍala* oder *prabhā-maṇḍala* „Strahlenkreis“ führt, unmittelbar aus dem Hellenismus gekommen, woher auch die Gandhāra-Kunst stammt.

[1] Vgl. L. von Schroeder in seinem Anhang zu dem Werke „Amida, von Max van Berchem und Josef Strzygowski“ (Heidelberg 1910) 380; WZKM. 25. 211 f., 233.

[2] De Waal bei Fr. X. Kraus a. a. O. II. 496.

[3] Senart, Journal Asiatique 1890, Sér. 8ᵉ t. 15, p. 146 f.

[4] Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien² (Berlin 1900) 159; Foucher, Les Bas-Reliefs Gréco-Bouddhiques du Gandhāra (Paris 1905) 270—340.

Zweiter Abschnitt.

Christliche Einflüsse auf die indischen Religionen.

I. Die ältesten Zeugnisse für das Christentum in Indien Die Thomas-Legende.

Wenden wir nunmehr unsere Blicke in entgegengesetzter Richtung, um zu sehen, was Indien dem Christentum verdankt, so wird unsere erste Aufgabe sein müssen, die frühesten Möglichkeiten der Verbreitung des Christentums nach Indien zu erwägen und die ältesten Nachrichten über diese Verbreitung zu prüfen.

Da wäre zunächst zu bemerken, daß die Annahme der Einführung christlicher Ideen nach Indien auf dem Wege über Alexandria sehr unwahrscheinlich ist. Das hat J. Kennedy[1] in überzeugender Weise dargetan. Die über Alexandria gegangenen Handelsbeziehungen des römischen Reichs zu Südindien, die für die beiden ersten christlichen Jahrhunderte reichlich durch die in Südindien gemachten Funde römischer Münzen (von Augustus abwärts) bezeugt sind, haben mit Anfang des dritten Jahrhunderts ein Ende. Um diese Zeit nahm der Handel nach dem ferneren Orient den Weg teils über den persischen

[1] JRAS. 1907, 478, 479, 953—955.

Meerbusen, teils über das äthiopische Adule im roten Meer. Der Grund dafür ist das von Caracalla im Jahre 215 in Alexandria veranstaltete Blutbad, durch das Alexandrias Bedeutung für den Welthandel vernichtet wurde. Damals fand auch die Kolonie indischer Kaufleute in Alexandria, von der Dio Chrysostomus (Orat. 32) aus der Zeit Trajans berichtet, ihr Ende, und mit ihr der direkte Handelsverkehr Alexandrias mit Indien. Denn mit Caracalla brechen die römischen Münzfunde in Südindien plötzlich ab.

Nun könnte aber doch die indische Kolonie in Alexandria vor 215 die Uebertragung christlicher Einflüsse nach Indien vermittelt haben? Hier eben liegt die große Unwahrscheinlichkeit, die vorher angedeutet wurde. Diese indischen Kaufleute, allem Anschein nach Inder dravidischer Rasse, waren nach dem Zeugnis des Dio Chrysostomus (Orat. 35) ungebildete Leute. Sie werden sich für religiöse Fragen ebenso wenig interessiert haben wie die griechischen Händler jener Zeit. Die vollkommene Gleichgiltigkeit des Verfassers des Periplus des roten Meeres gegen religiöse Dinge ist schon oben (S. 23) erwähnt worden.

Die Inder in Alexandria werden zudem in der Zeit der Antonine kaum etwas vom Christentum gehört haben, weil die alexandrinischen Christen damals hauptsächlich Griechen waren und, da das Christentum verboten war, ihre Versammlungen geheim halten mußten. Es konnten zu jener Zeit also Christen von etwa in Alexandria anwesenden indischen Buddhisten viel eher Mitteilungen über deren Religion erhalten, die die Inder nicht zu verheimlichen brauchten, als umgekehrt.

Einzelne Beziehungen von Indern zu Alexandria aus späterer Zeit beweisen nichts für die Möglichkeit der Ueber-

tragung christlicher Lehren, wie der gegen 500 stattgefundene Besuch der „unglaubliche Dinge erzählenden“ Brahmanen in dem Hause des früheren Konsuls Severus in Alexandria, von dem Damascius[1] berichtet, oder aus dem fünften und sechsten Jahrhundert die Bekanntschaft einiger gelehrter Inder mit der alexandrinischen Astronomie und Astrologie, — eine Kenntnis, die übrigens durchaus nicht unmittelbar aus Alexandria zu stammen braucht, sondern ebenso gut durch die berühmte Schule von Edessa, die später nach Nisibis übersiedelte, vermittelt worden sein kann. Beeinflussungen einer volkstümlichen Religion durch fremde Glaubensformen gehen nicht so plötzlich vor sich wie manchmal Bekehrungen einzelner Personen in Folge der überzeugenden und hinreißenden Rede von Missionaren; sondern derartige Beeinflussungen setzen ein allmähliches Eindringen fremder Gedanken, mithin eine längere und enge Berührung zwischen zwei Religionsgemeinschaften voraus. Wir müssen uns also hier auf einen ganz anderen Standpunkt stellen als in Kap. I des ersten Abschnitts, in dem das Verhältnis der buddhistischen und evangelischen Erzählungen zu einander untersucht wurde. Merkwürdige Erzählungen wandern von Mund zu Mund und von Volk zu Volk, um schließlich in das Gewand einer anderen Religion gekleidet zu werden; Glaubenslehren aber und Kultusgebräuche werden nur bei unmittelbarem, andauerndem und intimem Verkehr von den Bekennern einer anderen Religion übernommen, wenn der Boden für die Aufnahme solcher fremden Elemente durch ähnliche religiöse Stimmung oder Geistesrichtung vorbereitet ist.

Kommt Alexandria demnach für die Vermittlung christlicher Ideen nach Indien nicht in Betracht, so ist die

[1] In Photii Bibliotheca, ed. Bekker, II. 340 bei J. Kennedy a. a. O. 956.

nächste Frage, welchen Wert die Ueberlieferung hat, daß der Apostel Thomas in Indien das Christentum gepredigt habe.

In den Acta S. Thomae apostoli, deren syrischer Urtext in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfaßt worden ist, wird berichtet, daß Christus seinen Sklaven Thomas nach Indien verkauft habe, damit er dem König der Inder Gondophares (Gundaphorus), der in Jerusalem einen geschickten Baumeister suchen ließ, einen Palast erbaue. Thomas reist auf dem Seewege nach Nordindien und erhält von dem König als Baugeld große Summen, die er aber sämtlich zu wohltätigen Zwecken für die Armen verwendet. Als Thomas deshalb von dem erzürnten König mit dem Tode bestraft werden soll, wird er durch die Erklärung gerettet, daß er von diesen Schätzen dem König einen Palast im Himmel erbaut habe. Diesen Palast sieht der König im Traum. Es gelingt darauf Thomas, den König und seinen Bruder Gad zum Christentum zu bekehren. Später aber wird er, nach zahlreichen Wundertaten und Massenbekehrungen in einem Nachbarreich, in das er sich auf die Bitte eines Feldherrn Siforus begeben hatte, auf Befehl eines Königs Mazdai (Misdeus) durch Lanzenstiche hingerichtet und am Orte des Martyriums begraben.

Dieser Ort wird in keiner Version der Thomas-Akten mit Namen genannt; erst vom siebenten Jahrhundert an heißt er Καλαμίνη in griechischen, Calamina in lateinischen Quellen.

Nach der kirchlichen Tradition sind die Gebeine des heiligen Thomas später von dort nach Edessa gebracht und im Jahre 394 aus einer älteren kleineren Kirche in eine große Basilika übergeführt worden.

Eine von dieser Thomas-Legende abweichende Ueber-

lieferung haben die einheimischen Christen in Südindien auf der Malabar- und Koromandel-Küste, die den Apostel Thomas als den Gründer ihrer Kirche betrachten und sich bis auf den heutigen Tag Thomas-Christen nennen. Nach ihrer Tradition soll der Apostel Thomas im Jahre 52 von der Insel Sokotara nach Malabar gekommen sein. Sie verlegen auch den Ort seines Martyriums und seiner Bestattung, Calamina, nach Mailapur bei Madras. Das älteste Zeugnis für diese Lokalisierung findet sich aber erst bei Marco Polo, Ende des dreizehnten Jahrhunderts.[1]

Wer an solche Geschichten glaubt, kann den Gegensatz, der zwischen diesen beiden Ueberlieferungen besteht, nur dadurch ausgleichen, daß er zwei verschiedene Missionsreisen des Apostels Thomas nach Indien annimmt.

Die Tradition der südindischen Thomas-Christen hat in der Neuzeit nur vereinzelt in Gelehrtenkreisen Glauben gefunden. So bei R. Collins, der seine Ueberzeugung dahin ausgesprochen hat, daß der heilige Thomas der Apostel sowohl von Edessa wie von Malabar gewesen sei.[2] W. Germann[3] hält die Missionierung Südindiens ebenso wie der indo-iranischen Grenzländer durch den Apostel Thomas für historisch und glaubt auch an seinen Tod in Mailapur bei Madras sowie an die Ueberführung seines Leichnams von dort nach Edessa. Das ist begreiflich bei einem Manne, der auf dem Standpunkt steht, daß „ohne das größte Wunder (die Auferstehung Christi) der christliche Glaube eitel wäre“ (S. 32). A. E. Medlycott, Bishop of Tricomia,[4] teilt die Ueberzeugung Germanns in allen Punkten, ohne

[1] Heute heißt der Ort so, wie die Portugiesen ihn bei ihrer Ankunft in Indien auf Grund der bei den Nestorianern vorgefundenen Legende genannt haben: St. Thomé.

[2] IA. IV. 155.

[3] Die Kirche der Thomas-Christen (Gütersloh 1877).

[4] India and the Apostle Thomas (London 1905).

sie durch die Masse seines gelehrten, aber für die Frage der Geschichtlichkeit belanglosen Materials beweisen zu können. In die Fußstapfen dieser Männer ist unlängst ein junger Forscher, Karl Heck, mit einer Untersuchung[1] getreten, die von wissenschaftlichem Ernst und umfangreichem Wissen zeugt, aber natürlich Unmögliches nicht beweisen kann. Heck begründet die Identifizierung von Mailapur mit Kalamine durch die Erklärung, daß Kalamine nichts anderes heiße als eine „Stadt des Reiches Kola" an der Koromandelküste (S. 34, 42). In Mazdai erkennt er einen südindischen König Mahādeva (S. 19). Das sind reine Phantasien, und wir werden weiter unten sehen, daß mit den Namen Kalamine und Mazdai noch ganz anderes gemacht worden ist. Interessant sind die Ausführungen Hecks in dem ersten Teil seiner Schrift über die Verbreitung der Juden zur Zeit Christi — nach Hecks Meinung sind die Judengemeinden im Orient die Anziehungspunkte für den Apostel Thomas und die Stationen seiner angeblichen Reisen gewesen (S. 13, 38, 40) —; und anzuerkennen ist, daß Heck S. 39 für die Missionsreise des Apostels nach dem Reiche des Gondophares wenigstens den Landweg über Edessa, Nisibis und Seleucia annimmt und nicht mit der Erzählung in den Thomas-Akten den Seeweg.

Im Allgemeinen hat in wissenschaftlichen Kreisen seit lange die Anschauung geherrscht, daß nicht nur die Tradition der südindischen Thomas-Christen, sondern auch die Legende der Thomas-Akten jeder historischen Grundlage entbehre. Aber in den letzten Jahrzehnten hat sich — namentlich in Frankreich, England und Amerika — ein Umschwung vollzogen, seitdem sich durch Münzfunde und

[1] Karl Heck (Lehramtspraktikant in Radolfzell), Hat der heilige Apostel Thomas in Indien das Evangelium gepredigt? Eine historische Untersuchung. 1911.

die Inschrift von Takht-ī-Bahī ergeben hat, daß ein König Guduphara (= Gondophares) über Parthien und die indoiranischen Grenzlande in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Chr. geherrscht hat, daß also der in dem ersten Teile der Thomas-Akten auftretende indische König für den Schauplatz und die Zeit des angeblichen Apostolats des Thomas historisch bezeugt ist. Diese Tatsache hat einen starken Eindruck gemacht und bei einer ganzen Reihe namhafter Forscher die Ueberzeugung hervorgerufen, daß dem Teil der Thomas-Legende, der den Apostel in Parthien und im Nordwesten Indiens wirken läßt, eine glaubwürdige Erinnerung zugrunde liege. Diese Ueberzeugung fand dann in Erwägungen über den internationalen Handelsverkehr der damaligen Zeit eine weitere Stütze.

Der erste, der die Frage aufgeworfen hat, ob nicht tatsächlich zeitgenössische Beziehungen zwischen dem Apostel Thomas und dem durch die Münzfunde als historisch erwiesenen König Gondophares bestanden haben, ist Reinaud im Jahre 1849 gewesen. Aber mit dem Versuch wissenschaftlicher Begründung hat sich in diesem Sinne erst der ausgezeichnete französische Indologe Sylvain Lévi ausgesprochen[1]; in dem Schlußsatze seines Artikels (S. 42) wird aber immerhin noch die Reise des Apostels Thomas nach Indien in einer Apposition als „réel ou imaginaire" bezeichnet. Völlig oder nahezu völlig von der Geschichtlichkeit dieser Reise überzeugt haben sich dann erklärt W. E. Hopkins[2], W. R. Phillips[3], J. F. Fleet[4], W. W. Hunter[5], Vincent A. Smith[6], G. Grier-

[1] Journal Asiatique 1897, I, 27 f.
[2] India old and new, 141.
[3] IA. 32. 1 f., 145 f.
[4] JRAS. 1905. 223 f.
[5] The Indian Empire[3] 286.
[6] The early history of India[2] 218–221.

son[1] und von deutschen Forschern hauptsächlich der Jesuitenpater Joseph Dahlmann, mit dessen Buch über den Gegenstand[2] wir uns näher beschäftigen müssen.

Die genannten ausländischen Gelehrten haben dabei nicht bemerkt, daß sie Opfer eines Trugschlusses geworden sind. Sie haben daraus, daß der König der Thomas-Legende historisch ist, ohne weiteres den Schluß gezogen, daß auch das Apostolat des Thomas in dem Reiche dieses Königs historisch sei, und übersehen, wie außerordentlich häufig es vorkommt, daß in Legenden, hinter denen niemand einen geschichtlichen Vorgang vermuten wird, eine aus der Geschichte bekannte Persönlichkeit — insbesondere ein König — auftritt. Auf Dahlmann findet diese Bemerkung nicht Anwendung, denn er hat sich die Möglichkeit vorgehalten, „daß in das Gewebe der Sage einige wirklich historische Züge eingeflochten sind, und doch wäre mit dieser Feststellung für die Frage der Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit der sagenhaft ausgesponnenen Ueberlieferung wenig gewonnen. Denn es können einzelne geographische und geschichtliche Züge in die Sage verwoben sein, Namen historischer Persönlichkeiten, Begebenheiten, deren Tatsächlichkeit außer Zweifel steht, Ortsangaben, die der Wirklichkeit entsprechen, und doch kann der Ueberlieferung als solcher die innere Glaubwürdigkeit fehlen.“[3] Ich kann aber nicht finden, daß Dahlmann sich von dem kritischen Geist, der aus diesen Worten spricht, bei seiner Untersuchung hat leiten lassen.

Ferner sagt Dahlmann S. 6: „In einen dunkeln

[1] JRAS. 1907. 312; ähnlich ERE. II. 548b.

[2] Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde (107. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“, Freiburg i./Br. 1912).

[3] A. a. O. 12, 13.

und verdächtigen Winkel der frühchristlichen Literatur, wo wir Schritt für Schritt auf das üppig wuchernde Schlingwerk freier Erfindung stoßen, sehen wir uns versetzt, wenn wir die Apokryphen zum Führer nehmen. Dichterische Phantasie treibt da ein so willkürliches Spiel, daß es unmöglich scheint, die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung, historischer Ueberlieferung und willkürlicher Ausschmückung zu ziehen. Die Erzählung von des Apostels Fahrt nach Indien macht hiervon keine Ausnahme." Diese Bemerkungen sind vollkommen richtig; aber die Nutzanwendung aus ihnen hat Dahlmann nicht gezogen, sondern vielmehr die Thomas-Akten, die zudem „durchaus keine Kenntnis indischer Verhältnisse, Sitten und Bräuche oder auch nur indischer Landschaften verraten"[1], als eine historische Quelle von der größten Wichtigkeit verwertet.

Unter Benutzung dessen, was wir über den Seeverkehr und die Handelsbeziehungen im ersten Jahrhundert nach Chr. und über die Kunst des Gandhāra-Landes (d. h. des Kabultales und der benachbarten Gegenden) wissen, und alles sonstigen für die Frage verwertbaren Materials hat Dahlmann mit der ihm eigenen Beredsamkeit beweisen wollen, was zu glauben ihm ein Herzensbedürfnis ist und was sich doch nicht beweisen läßt. Er befindet sich hier, wie schon bei mehreren früheren Arbeiten, in der bedauernswerten Lage, daß er mit großer Gelehrsamkeit, Energie und Begeisterung für eine unhaltbare Position kämpft. Es gilt auch hier, was einst ein verdienter katholischer Indologe über ein älteres Werk von Dahlmann gesagt hat[2]: „Unabsichtliche Selbsttäuschung scheint in der Tat bei un-

[1] Winternitz, Deutsche Lit. Ztg. 1913, 1755.
[2] Edm. Hardy im Lit. Zentralbl. 1898, 1194.

serem Verfasser neben unverkennbarer Tendenz herzugehen und ihm einen bösen Streich zu spielen."

Die Geschichtlichkeit des Kernes der Thomas-Legende liegt Dahlmann aus folgendem Grunde besonders am Herzen. Schon einige Jahre früher[1] hatte er zu erweisen gesucht, daß die im Anfang unserer Zeitrechnung im äußersten Nordwesten Indiens entstandene Mahāyāna-Schule des Buddhismus ihre wertvollsten Gedanken christlichen Einflüssen verdanke und daß nur in Folge dieser Bereicherung der nördliche Buddhismus seine ungeheure Ausdehnung gewonnen habe. Die völlige Haltlosigkeit dieser Dahlmannschen These werde ich in dem nächstfolgenden Kapitel eingehend erweisen.

Wenn man sieht, was Dahlmann bezweckt, so versteht man, wie viel ihm darauf ankommen mußte, den Beweis dafür zu liefern, daß das Christentum schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts in das indische Grenzland eingedrungen sei. Dazu gebrauchte er die Geschichtlichkeit des Apostolats des Thomas in jener Gegend notwendig. Zu den Gründen, die schon seine Vorgänger dafür beigebracht hatten, hat Dahlmann in den „Indischen Fahrten" einen neuen hinzugefügt: die Vereinigung von Apostolat und Kunsthandwerk in der Person des Thomas. Dahlmann glaubte durch die Wirksamkeit des Apostels Thomas in den indischen Grenzgebieten den vermeintlichen christlichen Einfluß in der Kunst von Gandhāra erklären zu können. In seinem neuen Werke nimmt Dahlmann einen etwas abweichenden Standpunkt ein. Er giebt zu,[2] daß die allgemeinen Aehnlichkeiten, die zwischen der frühchristlichen Kunst und der Kunst von Gandhāra bestehen,

---

[1] In seinen „Indischen Fahrten" (Freiburg i./Br. 1908, 2 Bde.) Kap. 25—27.

[2] Thomas-Legende 96 f.

sich dadurch erklären lassen, daß die Künstler beider Gruppen aus einundderselben Quelle geschöpft haben, nämlich aus der klassischen Kunst der römischen Kaiserzeit; und weiter[1] sagt er: „Daß der Buddhatypus von Gandhāra im Anschluß an einen Christustypus entstanden sein soll, wie Fergusson ebensowohl als Smith anzunehmen geneigt sind, ist nicht bloß unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich.“ Aber er legt doch das größte Gewicht darauf, „daß das dem Apostel in der Legende zugewiesene parthisch-indische Arbeitsfeld gerade durch besondere Beziehungen des Handels und der Kunst mit jener römischen Provinz (Syrien) verbunden ist, von der das Christentum ausging“.[2]

Der Argumentation mit der legendarischen Kunstübung des Apostels möchte ich die treffende Bemerkung O. Weckers[3] entgegenhalten, daß in der Thomas-Legende der christliche Apostel nicht mit jener Art von Kunsttätigkeit, die am klarsten den Zusammenhang zwischen Gandhāra und dem Westen bekundet, mit der Skulptur, in Beziehung gebracht wird, sondern mit der Tätigkeit eines Baumeisters, Zimmermanns, Architekten, die vermutlich durch das dem christlichen Sprachgebrauch geläufige Bild von dem Bauen der Kirche oder des Tempels zu erklären sei.

Dagegen hat Winternitz, der im Uebrigen durchaus auf dem von mir vertretenen Standpunkt steht, geltend gemacht[4], daß in dem syrischen Text der Thomas-Akten der Apostel zu dem Kaufmann Habbān sagt, der ihn aus

---

[1] S. 100. [2] S. 108.

[3] Tübinger Theol. Quartal-Schrift, 92. 561. Wecker hat mit glücklicher Kritik die Beweisführung Dahlmanns entkräftet, ist aber dem Glauben an den geschichtlichen Charakter der Thomas-Legende nicht mit der wünschenswerten Entschiedenheit entgegengetreten. Für ihn besteht noch die Möglichkeit, daß Thomas wirklich in Indien gewesen sei. Ebendas. 559, 560.

[4] Deutsche Lit. Ztg. 1913, 1752.

Jerusalem holt: „In Holz habe ich gelernt Pflüge und Joche und Ochsenstachel zu machen und Ruder für Boote und Maste für Schiffe; und in Stein Grabsteine und Monumente und Paläste für Könige.“ Winternitz meint, daß man bei den Grabsteinen und Monumenten sowie bei der Ausschmückung der Paläste ja gewiß an die Gandhāra-Skulpturen denken könne. Ich möchte das bestreiten; denn Thomas wird nach der Legende lediglich zu dem Zwecke geholt, dem König Gondophares einen Palast zu erbauen, und in der griechischen Version der Thomas-Akten erklärt Thomas an der entsprechenden Stelle nur, daß er verstehe „aus Steinen (Grab-)Säulen und Tempel und königliche Paläste“ zu verfertigen. So wird wohl auch der syrische Text zu verstehen sein. Sehr richtig aber ist, was Winternitz weiter sagt: „So sicher historisch die Abhängigkeit der Gandhārakunst von dem Westen ist, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß man die griechischen Künstler in den Straßen Jerusalems gesucht haben wird.“

Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß der Apostel Thomas nach der Legende in dem Reiche des Gondophares gar nicht einmal gebaut hat und daß er nicht auf dem Landweg durch Syrien, sondern auf dem Seeweg in dieses Reich gekommen sein soll. Mit der Kunsttätigkeit des Apostels und mit den Beziehungen der Kunst zwischen dem parthisch-indischen Reich und Syrien ist also in Dahlmanns Sinne nichts anzufangen, und es ist ein einfacher Trugschluß, wenn dieser S. 109, 110 sagt: „Die historischen Elemente, welche in die Legende verwoben sind, lassen sich auf zwei grundlegende Data zurückführen: auf die Verbindung des Apostelnamens mit dem Namen eines parthisch-indischen Königs und auf dessen Beziehungen zur Kunst des Westens. Aus dieser doppelten Beziehung

ergiebt sich die Schlußfolgerung, daß der Kern der Ueberlieferung, d. h. die Kunde von einer Missionsreise, welche den Apostel Thomas in Verbindung brachte mit einem parthisch-indischen Reiche, nicht erfunden sein kann, sondern auf historischer Grundlage beruhen muß."

Charakteristisch ist die Art, wie Dahlmann den zweiten Teil der Thomas-Legende von dem Martyrium und der Bestattung des Apostels in dem Reiche des Königs Mazdai seinen Zwecken dienstbar macht. Dahlmann übernimmt Sylvain Lévis ganz zweifelhafte Identifikation des Königs Mazdai mit dem indoskythischen König Vāsudeva (inschriftlich *BAZOΔEO*), in dem Sylvain Lévi einen Zeitgenossen des Gondophares zu finden geglaubt hat. Nun hat aber Vāsudeva erheblich später gelebt als Gondophares, aller Wahrscheinlichkeit nach erst um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, so daß Dahlmann genötigt ist, das Martyrium des Apostels als erduldet im Reiche des Königs Mazdai für eine Erfindung der dichtenden Phantasie zu erklären. Nichtsdestoweniger findet Dahlmann einen historischen Kern auch in diesem Teil der Thomas-Legende; für ihn ist nämlich Mazdai ein wirklicher König, der über das Gebiet, das den Wirkungskreis des Apostels gebildet haben soll, zu der Zeit herrschte, als dessen Reliquien angeblich aus Indien nach Syrien gebracht wurden. „Der Anachronismus, welcher einen Fürsten, der 150 Jahre später lebte, in einen Zeitgenossen des Apostels verwandelte, wurde veranlaßt durch die Nachricht, daß die Ueberreste aus dem Reiche des Königs Mazdai kamen" (S. 147). Eine ganz willkürliche Annahme! Daß Dahlmann auch an die Tradition von der Ueberführung der Gebeine des Thomas nach Edessa glaubt, war nach dem ganzen Zusammenhang seiner Ausführungen zu erwarten.

Auch die anderen Namen des zweiten Teiles der Thomas-Akten weiß Dahlmann historisch und geographisch zu deuten. Der Feldherr Siforus ist der parthische Satrap Sītapharna, der Ort des Martyriums Kalamine ist Kalyāṇa in der Nähe von Bombay, der Berg Gazus, auf dem nach der Passio Thomas den Tod findet, sind die Ghats (S. 153, 156, 157). In phantasievollen Kombinationen ist Dahlmann ein Meister. Selbst in der von ihm für unglaubwürdig gehaltenen Tradition der südindischen Thomas-Christen findet er in dem Schlußkapitel seines Buches ein wertvolles Zeugnis für den historischen Charakter der nordindischen Ueberlieferung.

In Wirklichkeit ist die ganze Thomas-Legende ebenso erdichtet, wie es ja selbst nach Dahlmanns Meinung das Martyrium des Apostels im Reiche des Mazdai ist. Das ist schon im Jahre 1864 durch die Kritik klar gestellt worden, die Alfred von Gutschmid an der Thomas-Legende in seiner berühmten Abhandlung „Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten"[1] geübt hat. Gutschmid hat mit Recht die große innere Unwahrscheinlichkeit betont, daß das Christentum sich so frühzeitig nach einer so entlegenen Gegend verbreitet haben sollte, bevor es noch in Westiran irgendwo festen Fuß gefaßt hatte; denn der natürliche Weg von Syrien nach Indien sei der Landweg gewesen. Gutschmid hat dann weiter den in der Hauptsache auch heute noch zu Recht bestehenden Nachweis geliefert, daß der erste Teil der Thomas-Legende die Umwandlung einer buddhistischen Missionsgeschichte ist[2]. Gerade in der Zeit, in der die Thomas-Legende spielt, ist Weiß-Indien oder Arachosien (also das eigentliche Reich des Gondophares) zum Buddhis-

[1] Kleine Schriften, herausgegeben von Franz Rühl, II. 332 f.
[2] Von Winternitz abgelehnt, Deutsche Lit. Ztg. 1913. 1754.

mus bekehrt worden. Es liegt also hier ein ganz ähnlicher Fall vor, wie bei der Bartholomäus-Legende, die ursprünglich eine jüdische Bekehrungsgeschichte war, deren Schauplatz Armenien oder Medien gewesen ist, die aber später in christlichem Sinne umgeformt und nach Indien verlegt worden ist[1]. Ernst Kuhn identifiziert nach einer brieflichen Mitteilung in einleuchtender Weise den indischen König in der Passio Bartholomaei, Polymius, mit Puḷumāyi. Ich nehme an, daß von den drei Āndhra-Königen dieses Namens Puḷumāyi I (26—58) und nicht P. II (138 bis 170) oder P. III (229—236)[2] gemeint ist. Wir hätten dann in der Bartholomaeus-Legende genau denselben Fall wie in der Thomas-Legende, daß nämlich ein bekannter indischer König aus der Mitte des ersten Jahrhunderts in die apokryphe Apostelgeschichte verwoben ist.

Ebenso hat mich Ernst Kuhn freundlichst darauf aufmerksam gemacht, daß der Palast, den Thomas dem König Gondophares im Himmel erbaut haben will, den buddhistischen Vimānas entspricht, von denen das Vimānavatthu seinen Namen erhalten hat (eine Beschreibung der himmlischen Wohnungen und ihrer Freuden mit Angabe der guten Werke, für welche die Bewohner dieser himmlischen Welten durch den Genuß solcher Wonnen belohnt werden).[3]

---

[1] Wecker, Tüb. Theol. Quart.-Schr. 92. 556.

[2] Die Regierungszeiten nach der annähernden Berechnung von Vincent A. Smith, The early history of India[2] auf der chronologischen Tafel hinter p. 202.

[3] Diese Kombination wird von Winternitz, a. a. O. 1754, mit meines Erachtens unzureichender Begründung bestritten. Vielleicht wird Winternitz seinen Widerspruch aufgeben, wenn er von der weiteren Beobachtung Kuhns erfährt, daß die Schilderung von Gads, des Bruders des Gondophares, Besuch in der Hölle — wenigstens in dem syrischen Gedichte des Jakob von Sarug — geradezu an die Geschichte der Revatī im Vimānavatthu (Kap. 52) erinnert. S. R. Schröter, Gedicht des Jakob von Sarug über den Palast, den der

Die Umschmelzung des buddhistischen Originals in die Thomas-Legende ist kaum vor Anfang des dritten Jahrhunderts vorgenommen worden. Gutschmid hat die sehr wahrscheinliche Ansicht ausgesprochen, daß die Christen die vorauszusetzende buddhistische Bekehrungsgeschichte durch den syrischen Gnostiker Bardesanes kennen gelernt haben, der über buddhistische und indische Zustände überhaupt gut unterrichtet gewesen ist.

Vor dem dritten Jahrhundert hat es keinesfalls Christen in den indischen Grenzgebieten gegeben. In der Mitte des zweiten beginnt ja überhaupt erst die weitere Ausbreitung des Christentums. Die älteste Nachricht über das Vorhandensein von Christen in Parthien und in dem nordwestlichen Indien bei Origenes — also aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts — ist eine indirekte[1]. In etwas frühere Zeit, d. h. in den Anfang des dritten Jahrhunderts, würde uns die Angabe des Bardesanes führen, der von der Existenz christlicher Gemeinden in Parthien, Medien, Persien, unter den Baktrern und Gelen spricht.[2] Da nun aber nach neueren Forschungen das syrische Original „Vom Schicksal", aus dem diese Angabe stammt, nicht von Bardesanes selbst, sondern von einem seiner Schüler herrührt, so ist die Notiz wahrscheinlich jünger als die des Origenes. Wenn dieser Schüler des Bardesanes etwas von Christen in den indischen Grenzgebieten gewußt hätte, so würde er das gewiß bei seiner Aufzählung nicht verschwiegen haben. Es bleibt also immerhin zweifelhaft, ob das erstmalige Eindringen des Christentums in das Indusland schon in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts fällt.

Apostel Thomas in Indien baute, ZDMG. 25, 360 f., und L. Scherman, Materialien zur Geschichte der Indischen Visionslitteratur, 56 f.

[1] Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2] II. 126.

[2] Bei Eusebius, Praep. Evangel. VI. 10.

Von Thomas wissen wir geschichtlich lediglich nichts, als daß er einer der zwölf Apostel gewesen ist, die Wellhausen für ein nach Jesu Tode eingesetztes Kollegium erklärt. Ich darf hier aus einem Briefe, den mir Th. Nöldeke am 6. Januar 1910 über diese Frage geschrieben hat, ein paar Sätze anführen, deren Mitteilung mir nützlich erscheint. „Die Einführung des Thomas im Johannes-Evangelium ist so willkürlich wie eine ganze Anzahl ähnlicher Anführungen von Personen und Ortsnamen im 4. Evangelium. — Die Angabe, daß die Leiche des Thomas nach Edessa transferiert worden ist (die älteren Quellen lassen das „aus Indien" dabei noch weg), ist wohl nur eine Ausgleichung von zwei Traditionen: der einen, die ihn in Edessa begraben sein läßt, wo sein Sarkophag gezeigt werde, und der andern in der Legende [von seiner Bestattung in Indien]. Historisch ist natürlich beides nicht."

Alle Forscher, welche die Neigung haben, die Grundlage der Thomas-Legende, d. h. das Apostolat in den indo-iranischen Grenzlanden, für historisch zu halten[1], werden meines Erachtens dazu durch einen (vielleicht unbewußten) apologetischen Drang getrieben. Sie merken aber dabei nicht, wie sehr von ihnen, wenn sie Recht hätten, die „buddhistische Gefahr" für das Neue Testament ge-

[1] Zu diesen ist neuerdings G. Faber getreten, der in seiner Schrift „Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen" S. 24 sich dahin ausspricht, daß die Authentie der apokryphen Thomasakten „nach der kürzlich veröffentlichten, äußerst scharfsinnigen und umfassenden Abhandlung von Joseph Dahlmann seines Erachtens nicht wohl mehr in Frage gestellt werden kann". Diesen Satz und die weiteren Ausführungen darüber S. 26. 27 würde Faber wohl nicht geschrieben haben, wenn er meine Besprechung des Dahlmannschen Buches in der Ostasiatischen Zeitschrift I. 360 f. oder Winternitz's spätere Kritik in der Deutschen Lit. Ztg. 1913, 1750 f. gelesen hätte. Jedenfalls wird Faber unter den deutschen Indologen keinen finden, der seinem Urteil beipflichtet.

steigert würde. Denn wenn es in einem von vielen Buddhisten bewohnten Lande schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts, also vor der Abfassungszeit der Evangelien, Christen gegeben hätte, so würden die natürlichen Verbindungen dieser Christen mit Syrien und Palästina die umstrittene Uebertragung buddhistischer Elemente in die Evangelien — besonders in die zwei, welche die Namen des Lukas und Johannes tragen — in viel klarerem Lichte erscheinen lassen, als dies ohne die geschichtliche Grundlage der Thomas-Legende der Fall ist.

Die völlige Unglaubwürdigkeit der Thomas-Legende mußte festgestellt werden, damit wir in wissenschaftlicher Weise an die Frage herantreten können, seit wann die sogenannten Thomas-Christen in den südindischen Küstenländern ansässig und woher sie gekommen sind. Leider ist die Vorfrage, wie der Name Thomas-Christen entstanden ist, nicht mit Sicherheit zu beantworten. Da bieten sich verschiedene Möglichkeiten der Erklärung. Entweder haben Reisende des frühen Mittelalters die von ihnen in Südindien vorgefundenen Christen auf Grund der bekannten Thomas-Legende „Christen des heiligen Thomas“ genannt, und die eingeborenen Christen haben diese Bezeichnung angenommen und beibehalten. Das ist die Ansicht von Burnell.[1] Oder aber der Name ist nach einer nicht selten geäußerten Vermutung durch eine Verwechslung des Apostels Thomas mit Thomas von Cana (auch Thomas Kama oder ähnlich und Mar Thomas genannt) entstanden, unter dessen Führung im Jahre 745 eine größere Anzahl von Christen — angeblich aus Bagdad, Ninive und Jerusalem — in Malabar einwanderte und die dort bestehenden christlichen Gemeinden verstärkte, auf die dieser Zuzug einen

[1] IA. III. 309.

starken Eindruck gemacht haben muß. Dieser Thomas hat für die neu eingewanderten Christen die Stadt Mahâdevapattana in der Nähe von Cranganore gegründet, viele Kirchen in jener Gegend erbaut, Seminarien für die Ausbildung der Geistlichen errichtet und den Thomas-Christen bedeutende Privilegien bei dem Landesfürsten erwirkt. [1]

Es liegen auch noch andere Verwechslungsmöglichkeiten vor; denn es hat in jenen Zeiten eine ganze Anzahl beachtenswerter Männer mit dem Namen Thomas gegeben. [2]

Eine von diesen beiden Möglichkeiten abweichende Auffassung vertritt W. W. Hunter [3], der von dem Gedanken ausgeht, daß sich im siebenten Jahrhundert die persische Kirche den Namen der Thomas-Christen beigelegt habe und daß sich diese Bezeichnung mit der Zeit auf alle Abzweigungen jener Kirche, also auch nach Malabar aus-

---

[1] G. M. Rae, The Syrian church in India, 162, 163; Lassen, Indische Altertumskunde II[2] 1121; Karl Heck, Hat der heilige Apostel Thomas in Indien das Evangelium gepredigt? 21, 22. Die Nachrichten über diesen „Thomas Cananaeus" widersprechen sich mehrfach; seine Herkunft wird auch nach Jerusalem und nach Armenien verlegt. Jedenfalls war er ein einflußreicher und sehr wohlhabender Kaufmann, der als Bischof der südindischen Christen sein Leben beschlossen hat. Er wird von K. Kessler in Herzogs Realencyklopädie[3] XIII. 735 in den Anfang des neunten Jahrhunderts gesetzt, von Germann (Die Kirche der Thomaschristen 92) und Anderen (bei V. A. Smith, The early history of India[2] 222, Anm. 1) gar schon in das Jahr 345. Die Uebereinstimmung der beiden letzten Zahlen in den Daten 745 und 345 legt die Vermutung nahe, daß es sich bei der Angabe 345 um einen alten, weiter geschleppten Schreib- oder Druckfehler für 745 handelt. Ad. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I (1883) 283 f., hat Germanns Angaben über die wirren, auf diesen Mann bezüglichen Traditionen übernommen, ohne an der Doppelzahl 345/745 Anstoß zu nehmen. Lassen a. a. O. bietet das Jahr 435. Da haben wir wieder die drei Ziffern der Jahreszahl 345 in andrer Gruppierung.

[2] Germann 99—101.

[3] The Indian Empire[3] 287.

gedehnt habe. Die alte Legende von dem Manichäer Thomas aus dem dritten Jahrhundert und die spätere Wirksamkeit des eben genannten Thomas von Cana, des Erneuerers der Kirche von Malabar, im achten Jahrhundert habe dann die Wertschätzung jenes Namens bei den südindischen Christen erhöht. Soweit scheinen die Annahmen Hunters in unbegründeten Vermutungen zu bestehen. Danach aber laufen seine Ausführungen auf die alte sehr wahrscheinliche Verwechslungstheorie hinaus, wenn er die Bemerkung anfügt, daß dann die südindischen Christen in ihrer verhältnismäßigen Isolierung und Unwissenheit vielleicht die drei Namen zusammengeworfen und die Legenden von den drei Thomasen auf die Person des Apostels konzentriert haben. Vor Ablauf des vierzehnten Jahrhunderts habe dieser Prozeß seinen Abschluß in der Ueberzeugung jener Christen gefunden, daß ihr heiliger Thomas und Christus ein und dieselbe Person sei. Der letzten Bemerkung Hunters liegt eine unzutreffende Vorstellung zu Grunde; denn Thomas, der „Zwillingsbruder des Herrn", ist auch sonst oft mit Christus verwechselt worden, namentlich von den syrischen Christen. Die Identifizierung ist also nicht das Werk der isolierten Thomas-Christen in Malabar gewesen, sondern stammt aus dem Heimatlande des Nestorianismus.

Das Alter der Thomas-Christen in Südindien ist nicht leicht zu bestimmen. In seiner leider ganz kurzen Behandlung des Gegenstandes sagt Harnack[1] mit Recht: „Daß die »Thomaschristen«, welche man im 16. Jahrhundert in Indien wieder entdeckte[2], bis ins 3. Jahrhundert hinauf-

[1] Mission und Ausbreitung des Christentums[2] II. 126, 127. — H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten (2 Bde., Leipzig 1912), berührt die Frage der Verbreitung des Christentums nach Indien überhaupt nicht.

[2] Harnack hat übersehen, daß schon Marco Polo Ende

gehen, läßt sich nicht erweisen." In Frankreich, England und Amerika ist man anderer Meinung. In diesen Ländern scheinen die Gelehrten von dem Wunsche beseelt zu sein, die Glaubwürdigkeit apokrypher Legenden zu erweisen und die Verbreitung des Christentums in ein höheres Alter hinaufzurücken, als die strenge historische Kritik zugeben kann. Ich erinnere an die Beurteilung der Thomas-Legende von Seiten jener Gelehrten. Hopkins[1] konstatiert ohne irgend welche Einschränkung, „that Pantaenus was expressly sent to teach the Brahmans in India, and found a Christian church already established there in 190 A. D." Diesen Glauben teilen W. W. Hunter[2] und J. Kennedy[3], während in Deutschland die allgemeine und wohlberechtigte Annahme dahin geht, daß unter dem Indien, in das Pantaenus (nach Eusebius, Hist. eccl. V. 10) als Missionar aus Alexandrien gelangte, Südarabien zu verstehen ist.[4]

des dreizehnten Jahrhunderts dies getan hat und daß darauf noch mehrere Zeugnisse aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert folgen. A. Burnell sagt IA. III. 311 Anm.: „The most important historical notices of Nestorians and Syrians in India which I can find are: 1) by Friar Odoricus, who about the beginning of the 14th century was in S. India, and mentions 15 houses of Nestorians at St. Thomas's shrine; 2) by Nicolo Conti, who travelled in India in the 15th century. Speaking of Malepur (St. Thome) he says: »Here the body of St. Thomas lies honourably buried in a very large and beautiful church; it is worshipped by heretics who are called Nestorians and inhabit this city to the number of a thousand. These Nestorians are scattered over all India.« (India in the 15th Century, published by the Hakluyt Society, p. 7)." Außerdem hat in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts der Reisende Giovanni de' Marignolli über den Platz und die an ihm haftende Thomas-Legende berichtet. Colonel Yule, Cathay and the way thither (Hakluyt Society, 1866) II. 375; Rae, the Syrian church in India, 124, 125; Encyclopaedia Britannica s. v. Marignolli.

[1] India old and new, in dem Aufsatz „Christ in India", 141.

[2] The Indian Empire[3] 285.

[3] JRAS. 1907. 479, 955, 956.

[4] Harnack, a. a. O. 126; G. Krüger in Herzogs Real-

Ganz Südasien hieß dazumal India; und wenn Eusebius berichtet, daß Pantaenus in Indien schon eine christliche Gemeinde vorgefunden habe, die im Besitz des Evangelium Matthaei in hebräischer Sprache war, so kann man in der Tat nur an ein näher gelegenes Land, d.h. an Südarabien, denken, wo damals Juden in großer Zahl wohnten.

Unmittelbar vor der eben angeführten Notiz über Pantaenus sagt Hopkins ohne Quellenangabe: „We know also that a great colony of Jews emigrated from Palestine — ten thousand in all — and settled on the Malabar coast in A. D. 68.“ Nun gehört zwar diese Bemerkung gar nicht recht in den Zusammenhang des Aufsatzes „Christ in India“; denn die Juden werden sich die Verbreitung des Christentums in Indien gewiß nicht haben angelegen sein lassen. Aber die Unglaublichkeit der Nachricht an sich liegt auf der Hand und wird noch durch die Erwägung gesteigert, daß es selbst in unsrer Zeit nach dem Zensus von 1911 nur 18000 Juden in ganz Indien giebt. Meine Nachforschungen nach der Quelle der phantastischen Mitteilung von Hopkins sind erfolglos geblieben; nur bei W. W. Hunter[1] habe ich die folgende Notiz gefunden: „Whether these Jews emigrated to India at the time of the Dispersion, or at a later period, local tradition assigns to their settlements an origin anterior to the second century of our era.“ Th. Nöldeke schrieb mir darüber vom 20. Jan. 1910: „Woher Hopkins die Nachricht von den 10,000 jüdischen Auswanderern nach Indien a. d.

encyklopädie[3] XIV. 627 s. v. Pantaenus; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausg. von Schiele und Zscharnack, III. 468. Rae, The Syrian church in India 67 f., hält das Indien Alexanders des Großen, d.h. das Indusland, für die Wirkungsstätte des Pantaenus. Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] I. 145, 146, stimmt ihm zu.

[1] The Indian Empire[3] 284.

68 hat, ahne ich nicht. Unsinn ist es jedenfalls (daher „we know“!). Ihre Vermutung, daß Südarabien [oder eher Abessinien (Αἰϑιοπία in weiterem Sinn)] hier Indien genannt sei, ist gewiß richtig, aber unhistorisch ist die Nachricht auch dann. Freilich haben die Juden sowohl dort wie hier Propaganda getrieben und namentlich in Abessinien mit großem Erfolg; aber über den Ursprung dieser Unternehmungen haben wir keine historische Nachricht, wie ja nicht einmal über die Juden, resp. zum Judentum bekehrten Araber, in Nordarabien.“

Das älteste Zeugnis für die Existenz christlicher Gemeinden an der Westküste von Südindien bildet in Wahrheit der Bericht des Kosmas Indikopleustes, der auf Beobachtungen aus den Jahren 525—530 beruht. Kosmas, ein ägyptischer Kaufmann, der in jungen Jahren mehrere Handelsreisen nach Indien gemacht hatte und später Mönch geworden war, ist der Verfasser eines haarsträubenden Werkes, der „Christlichen Topographie“, in der er mit großer Geschwätzigkeit die wissenschaftliche Geographie bekämpft und namentlich gegen den großen Geographen Ptolemäus polemisiert. Kosmas leugnet die Kugelgestalt der Erde und erklärt diese für eine längliche Scheibe, die von hohen Mauern umgeben sei, auf denen das Firmament wie ein Dach ruhe. Der Wechsel von Tag und Nacht werde dadurch verursacht, daß sich die Sonne um einen ungeheuren Berg im höchsten Norden drehe. Dieser mönchische Blödsinn erweckt zwar kein günstiges Vorurteil für die Reiseberichte des Kosmas, und auch seine Glaubwürdigkeit wird nicht gerade dadurch erhöht, daß er am roten Meer noch die Radspuren von den Wagen Pharaos, der die Kinder Israel verfolgte, gesehen hat. Aber die Art, wie Kosmas inmitten seiner stupiden Erdbeschreibung das erzählt, was er früher als Kauffahrer in Indien gesehen

hat, macht den Eindruck des wirklich Beobachteten. W. Vincent[1] hat mit seiner Behauptung, Kosmas sei nie in Indien gewesen, keinen Anklang gefunden. Sie läßt sich schon durch den Hinweis auf die richtigen indischen Namen und Worte, die Kosmas anführt, widerlegen (καστοῦρι ‚Moschustier' in Buch XI ist beiläufig der älteste Beleg für skt. *kastūri*). Die Westküste Indiens und Ceylon sind Kosmas offenbar gut bekannt gewesen. Von dem, was er über diese Gegenden berichtet, ist hier für uns das Folgende von Interesse[2]: „Auf der Insel Taprobane (Ceylon) .... giebt es auch eine christliche Kirche und Kleriker und Gläubige, ... desgleichen auch in Μαλέ (= skt. *Malaya* ‚Malabar'), wo der Pfeffer wächst; und in der Stadt, die da Καλλιάνα heißt, giebt es auch einen Bischof, der von Persien aus ernannt wird." Und in dem Abschnitt „Ueber die Insel Taprobane" in Buch XI ergänzt Kosmas die obige Mitteilung mit den Worten[3]: „Diese Insel besitzt auch eine Kirche für die dort wohnhaften persischen Christen und einen von Persien aus ernannten Presbyter und einen Diakon und den ganzen kirchlichen Gottesdienst. Die Eingeborenen aber und die Könige gehören einem anderen Volke an und haben viele Heiligtümer auf dieser Insel." Mit den letzten Worten weist Kosmas darauf hin, daß die Eingeborenen auf Ceylon sich zu einer anderen Religion, d.h. zum Buddhismus, bekennen.

Bei „Male, wo der Pfeffer wächst", soll man nach Burnell ohne Zweifel an die Hafenstadt Travancore zu denken haben; hinsichtlich der Stadt Kalliana (skt. *Kalyāṇa*) könne man zwischen zwei Häfen dieses Namens an der Westküste schwanken. Der eine, 33 engl. Meilen nord-

---

[1] The voyage of Nearchus (1797) in der französischen Bearbeitung von Billecoq, 363 Anm., 544 Anm.

[2] Kosmas ed. Winstedt, III. p. 119. [3] P. 322.

östlich von Bombay, noch heute Kalyāṇ am Flusse Ulhas, ist als alte Hauptstadt einer Provinz bekannt, der andere liegt etwa 32 englische Meilen nördlich von Mangalore. Diesen zweiten Platz, heute ein unbedeutendes Dorf, hält Burnell für die von Kosmas gemeinte Stadt; denn Kosmas nenne als Ausfuhrartikel aus Kalliana hauptsächlich χαλκός, worunter man nur Stahl verstehen könne, und Baumwollenstoffe. Stahl aber scheine nur in den südlichen Teilen des Dekkhan, in Maisur und Salem, produziert worden zu sein.[1] Diese Beweisführung ist leicht zu widerlegen; denn χαλκός heißt eben nicht Stahl oder gehärtetes Eisen. Es bedeutet natürlich, was es außer Bronze von Anfang an bedeutet hat, Kupfer, wofür ja das Griechische gar kein anderes Wort besitzt. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Mitteilung des Kosmas sich auf die alte berühmte Stadt Kalyāṇa (oder Kalyāṇī) in der Nähe von Bombay bezieht.

Kosmas' Angaben über den in Persien ordinierten Bischof von Kalliana und über die ausschließlich persische Christengemeinde in Ceylon lassen keinen Zweifel über die Herkunft der südindischen Christen und über die Unrichtigkeit ihrer eigenen Tradition. Wenn Burnell sagt: „All the trustworthy facts up to the tenth century . . . . go to show that the earliest Christian settlements in India were Persian"[2], so ist er damit gewiß ebenso im Recht, wie mit seiner Annahme, daß es sich bei den ältesten Ansiedlungen in Südindien um manichäische Einwanderer handele, im Unrecht. Diese letztere Annahme und deren Begründung ist schon von Collins[3] zurückgewiesen worden und hat seitdem keine Vertreter mehr gefunden.

---

[1] Burnell, IA. III. 310.

[2] A. a. O. 311. S. auch J. Kennedy, JRAS. 1907. 956; O. Wecker, Tüb. Theol. Quart.Schr. 92 (1910), 541. [3] IA. IV. 153 f.

Für die persische Herkunft der südindischen Christen zeugen auch die Pehlewi-Inschriften, die in jenen Gegenden gefunden und von Burnell in dem mehrfach zitierten Aufsatz[1] behandelt worden sind. Die frühesten dieser Inschriften stammen freilich erst aus dem siebenten oder achten Jahrhundert.[2]

Wenn wir nach dem Anlaß für die ältesten Ansiedelungen persischer Christen in Südindien fragen, so bieten sich außer Handelsinteressen am natürlichsten die persischen Christenverfolgungen der Jahre 343 und 414 dar, durch welche Flüchtlinge nach Indien getrieben sein mögen, wie ja auch später die vom Islam bedrängten Pārsīs eine neue Heimat in diesem toleranten Lande gefunden haben, das religiöse Intoleranz erst durch die muhammedanischen Eroberer kennen gelernt hat. Da, wie wir gesehen haben, vor Kosmas kein glaubhaftes Zeugnis für das Vorhandensein von Christen an der indischen Südwestküste existiert, so dürfen wir annehmen, daß die ersten christlichen Kolonien in Malabar von verfolgten persischen Christen in der Mitte des vierten Jahrhunderts gegründet worden sind.

J. Kennedy hat mehrfach behauptet[3], daß schon um dieselbe Zeit ein Kloster mit persischen Mönchen im Innern von Ceylon existiert habe. Nun wird Niemand, dem bekannt ist, daß erst in dieser Zeit die frühesten klosterartigen Ansiedelungen in der Wiege des christlichen Mönchtums, in Ägypten und Syrien, entstanden sind, es für möglich halten, daß schon damals die christliche Sitte, Klöster anzulegen, bis nach dem fernen Ceylon gedrungen sei. Zuerst dachte ich, daß Kennedy ein buddhistisches

[1] IA. III. 311 f.

[2] Schwerlich aus dem fünften. Die Literatur s. bei Wecker a. a. O.

[3] JRAS. 1907. 480, 957 Anm. 3, nach Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse, 306 (bei Kennedy steht fälschlich 606).

mit einem christlichen Kloster verwechselt habe; dann aber hielt ich doch für nötig, Kennedy's Quelle nachzuschlagen, und fand als solche zu meinem Erstaunen bei Labourt nur die legendarische Notiz: „S'il faut en croire l'hagiographe Zādoē, prêtre et solitaire, chef du monastère de Saint-Thomas dans le pays de l'Inde, dont le siège est fixé sous les pays de Qaṭrayē, à Ceylan, l'île noire, ..." Qaṭrayē ist, wie mir mein Kollege Seybold mitteilt, eine Bezeichnung für Ostarabien.

Als einen Beweis für das frühzeitige Eindringen des Christentums in Indien führt Grierson[1] an, daß „Chrysostom (fourth century) tells us of Christian treatises translated into Indian languages". Damit meint er unzweifelhaft die öfter zitierte Stelle bei Johannes Chrysostomus, hom. in Joh. 2. 2[2]: ἀλλὰ καὶ Σύροι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Ἰνδοὶ καὶ Πέρσαι καὶ Αἰθίοπες καὶ μύρια ἕτερα ἔθνη εἰς τὴν αὐτῶν μεταβαλόντες γλῶτταν τὰ παρὰ τούτου δόγματα εἰσαχθέντα ἔμαθον ἄνθρωποι βάρβαροι φιλοσοφεῖν. Dieses Zeugnis aber ist, zumal in Anbetracht der damaligen Vieldeutigkeit von Ἰνδός und Ἰνδία, vollkommen wertlos; schon der Zusatz καὶ μύρια ἕτερα ἔθνη zeigt, was von der Häufung der Völkernamen in dieser pathetischen Predigtstelle zu halten ist. Da sonst keine Spur von einer Uebersetzung des Neuen Testaments oder einer anderen christlichen Schrift in indische Sprachen aus so alter Zeit noch auch aus allen darauf folgenden Jahrhunderten bis zum Beginn der Neuzeit vorliegt, so haben wir in den Worten des Joh. Chrysostomus kein historisches Zeugnis, sondern einen unüberlegten rhetorischen Ausdruck zu sehen.[3]

---

[1] JRAS. 1907, 498. Auch Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] I. 146 hält dieses Zeugnis für glaubwürdig.

[2] Ed. Migne, Patrol. LIX. 32.

[3] Tiele, Theologisch Tijdschrift 1877, 71, bei Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 28 Anm.

Wann die Christen in Südindien in Abhängigkeit von den Nestorianern gelangt sind, ist mit ziemlicher Sicherheit festzustellen. Die Ansicht Burnells[1], daß dies nicht vor dem elften oder zwölften Jahrhundert geschehen sei, weil wir erst bei den Reisenden des Mittelalters in Indien lebende Syrer erwähnt finden, bedarf keiner Widerlegung. Auch die Angabe W. Kochs[2], daß die Nestorianer im siebenten Jahrhundert Beziehungen zu den Thomas-Christen in Vorderindien angeknüpft haben, ist nicht richtig, da uns der Anschluß der südindischen Thomas-Christen an den persischen Nestorianismus schon für den Anfang des sechsten Jahrhunderts bezeugt ist. Denn die Mitteilung des Kosmas, daß der Bischof von Kalliana und der Presbyter auf Ceylon von Persien aus ernannt seien, beweist die Abhängigkeit der dortigen Gemeinden von dem nestorianischen Patriarchat. Im Anfang des sechsten Jahrhunderts gab es ja kein anderes kirchliches Oberhaupt in Persien als den nestorianischen Katholikos von Seleucia-Ktesiphon, da in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts König Pērōz (Pheroses) durch ein Edikt den Nestorianismus für die einzige in seinem Reich erlaubte Form des Christentums hatte erklären lassen, was zu der grausamen Vertilgung der der orthodoxen Kirche anhängenden persischen Christen führte[3], und da im Jahre 498 der Bischof von Seleucia sich formell von Antiochia losgesagt und damit die Sonderkirche der persischen Nestorianer gegründet hatte.

Wenn M. Haug[4] das Alter der nestorianischen Kirche in Indien bis in das fünfte Jahrhundert hinaufrücken wollte, so stand er gewiß unter dem Einfluß der katholischen Tra-

[1] IA. III. 311.

[2] In dem Artikel „Nestorianismus" in Michael Buchbergers Kirchlichem Handlexikon II. 1104.

[3] Rae, The Syrian church in India, 107.

[4] bei Germann, Die Kirche der Thomaschristen, 301.

dition, der zufolge der Nestorianismus sich gegen 486 von Babylon aus, d.h. wohl von der Gegend zwischen Euphrat und Tigris, nach Malabar ausbreitete.[1] Der Glaubwürdigkeit dieser Tradition steht aber die innere Unwahrscheinlichkeit entgegen, daß die Ausdehnung des nestorianischen Einflusses in ein fremdes Land in einer Zeit schwerer innerer Kämpfe stattgefunden habe. Man wird annehmen dürfen, daß dies erst im Anfang des sechsten Jahrhunderts nach der Consolidierung der persischen Sonderkirche geschehen ist. Das ist auch die Ansicht von Rae[2], der sie freilich nur mit der in der damaligen Zeit sich entwickelnden Neigung der Perser zur Seeschiffahrt und zur Vergrößerung des Handelsverkehrs begründet.

Die christlichen Gemeinden an der Westküste Indiens bildeten damals zusammen mit den in Arabien verstreuten einen Sprengel, der unter dem Metropoliten von Persien stand. Wir dürfen aber die Verbreitung des Christentums an der indischen Westküste in der damaligen Zeit nicht überschätzen. Wenn Kessler[3] meint, daß die ganze Westküste von Ostindien zu Anfang des siebenten Jahrhunderts noch christlich gewesen sein muß, so ist das eine bloße Vermutung; schon die Worte „gewesen sein muß“ ohne Belege zeugen für die Schwäche der Position. Auch dafür, daß in dem vorangegangenen sechsten Jahrhundert die ganze Westküste von Indien christlich gewesen sei, fehlen die Beweise.

Die weiteren Ausführungen von Kessler a. a. O. lehren, daß die Verbindung der christlichen Gemeinden in Indien mit dem nestorianischen Patriarchat in der Mitte

[1] Hunter, The Indian Empire[3] 279.
[2] The Syrian church in India 116, 118.
[3] in dem Artikel „Nestorianer“ in Herzogs Realencyklopädie[3] XIII. 728.

des siebenten Jahrhunderts stark gelockert und nach vorübergehender Festigung im neunten Jahrhundert unterbrochen worden ist. Ich führe die wichtigsten Sätze an: „Kurz nach Kosmas, um das Jahr 570, hatte der Presbyter Bôdh als Periodeutes die Kirchen Indiens zu inspizieren; ..... aber Jesujahb von Adiabene (Patr. 650—660) klagt in seinem Schreiben an Simeon, den Metropoliten von Persien, daß durch seine und seines Vorgängers Schuld die Kirchen von Indien ganz verwaist seien ..... Die „Thomaschristen" in Indien erhielten zuerst unter dem Patriarchen Timotheus (778—820) einen Metropoliten ..... Ihre Verbindung mit dem nestorianischen Patriarchat scheint bald unterbrochen worden zu sein."[1]

Die Zeit, in der die Thomas-Christen sich kirchlich unabhängig gemacht haben, fällt zusammen mit ihrer politischen Selbständigkeit; denn im achten und neunten Jahrhundert erhielten die Christen in Malabar von den einheimischen Fürsten das Recht der Selbstverwaltung und so bedeutende Privilegien, daß sie vorübergehend einen selbständigen Staat mit eigenen Königen gebildet haben.[2] In ihrer Abgeschiedenheit haben die Thomas-Christen ihre Religion nichts weniger als rein erhalten und im vierzehnten Jahrhundert sogar die Taufe aufgegeben. Bis zu der Verfolgung durch die Jesuiten aber haben sie wegen ihrer hohen Moral eine sehr geachtete Stellung in Südindien eingenommen.[3]

Heutzutage stellen die kleinen Gemeinden der Thomas-Christen in Südindien mit den nestorianischen Gemeinden im kurdischen Gebirge und am See von Urmia den spärlichen Rest dar, der sich von der einstmals in Mittel- und

---

[1] Ebendas. 728, 735.

[2] Ebendas. 735; Rae, The Syrian church in India, 154 f.

[3] Weber, Kṛishṇajanmâshṭamī, 322.

Hochasien so kräftig entwickelten nestorianischen Kirche erhalten hat.[1]

Das Ergebnis meiner Erörterungen in diesem Kapite für die nachfolgenden Untersuchungen kann ich dahin zusammenfassen: die kleinen christlichen Gemeinden in Südindien, die unter dem Namen der Thomas-Christen bekannt sind, bestanden zuerst — im vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts — aus eingewanderten Persern; dazu kamen später Juden und von indischen Eingeborenen Angehörige der dravidischen Rasse.

Christliche Einflüsse auf indische Religionen können von diesen Gemeinden erst im Neubrahmanismus, vom zwölften Jahrhundert an, ausgegangen sein; denn in früherer Zeit lagen die Zentren religiösen Lebens im Norden Indiens. Für diese frühere Zeit kommen als mögliche Vermittler christlicher Gedanken also nur Christen in den nordwestlichen Grenzgebieten in Betracht. Dort hat es, wie wir oben gesehen haben, möglicher Weise schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts Christen gegeben; aber die Zeugnisse reichen nicht aus, um dies mit Bestimmtheit zu behaupten. Erst im siebenten Jahrhundert kommen nestorianische Christen weiter in das Innere von Nordindien.

Von vorn herein darf man in der buddhistischen Sanskritliteratur eher christliche Einflüsse zu finden erwarten als in der brahmanischen, weil das indische Grenzland in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ganz buddhistisch war und außerdem fremde Elemente homogener Natur viel leichter in den kosmopolitischen Buddhismus eindringen konnten als in den nationalistischen Brahmanismus. Man wird gut tun, sich das besonders bei

[1] Kessler a. a. O. 733.

der Beurteilung des älteren Krischnaismus vor Augen zu halten.

II. Christliche Einflüsse auf die Entwicklung des Buddhismus.

Die buddhistische Religion ist um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. in den äußersten Nordwesten Indiens eingedrungen. Dort ist ihre Entwicklung in der Richtung vor sich gegangen, die sich am entschiedensten in der Vergöttlichung der Person Buddhas und in der Umwandlung des Nirvāṇa-Begriffs zu der Vorstellung eines seligen Fortlebens äußerte; dort ist das Wesentlichste von dem entstanden, was den nördlichen Buddhismus von dem südlichen in Lehre und Kultus unterscheidet. Diese Entwicklung fand einen gewissen Abschluß in der Gründung einer neuen Schule, die sich den Namen Mahāyāna „das große Fahrzeug" beilegte und in jener Gegend bis etwa zum achten Jahrhundert geblüht hat. Im Gegensatz zu dem Mahāyāna wird seit der Begründung dieser Schule der ältere ursprüngliche Buddhismus als Hīnayāna „das kleine Fahrzeug" bezeichnet.

In den Darstellungen des Buddhismus wird das Mahāyāna gewöhnlich mit Geringschätzung behandelt, weil es erstens auf die Aeußerlichkeiten des Kultus Wert lege und zweitens in seiner philosophischen Spekulation den stärksten Skeptizismus zeige mit seiner Lehre von dem Nichts als dem wahren Wesen der Dinge. Wichtiger aber als diese Seiten ist aus dem mannigfaltigen Inhalt des Mahāyāna das neue Lebensideal, das von ihm an Stelle der zwar wohlwollenden, im Grunde jedoch egoistischen Gleichgiltigkeit — der Freiheit nicht nur von Leidenschaften, sondern auch von allen menschlichen Empfindungen — gesetzt worden

ist. Dieses neue Ideal, dem der altbuddhistische Heiligentypus nicht mehr genügte, war das der liebevollen Hingabe und des tätigen Erbarmens. Mit Recht sagt H. Kern[1]: „Durch dieses Gefühl der inbrünstigen Hingebung, verbunden mit der Lehre von der Betätigung des Mitleids, hat der Glaube die Sympathie vieler Millionen von Menschen gewonnen und ist eine Macht in der Geschichte der Menschheit geworden von viel größerer Bedeutung als der orthodoxe Buddhismus.“ Der südliche Buddhismus, der dem alten Ideal treu geblieben ist, hat eine solche werbende Kraft nicht besessen. Auch ist von Wichtigkeit, daß nach dem alten Buddhismus nur der Mönch, nach der Lehre des Mahāyāna aber jeder Mensch ohne Unterschied des Standes und der Geburt das Heil erreichen kann.

Dazu kommt, daß das Mahāyāna Gemüt und Phantasie ansprechende Vorstellungen aufweist, die den Lehren des Hīnayāna schnurstracks zuwiderlaufen. Der alte Buddhismus kennt keine im Kreislauf des Lebens beharrende Seele und keinen Gott; denn die von ihm anerkannten Volksgötter sind vergängliche, in den Saṃsāra gebannte Wesen. Im Mahāyāna finden wir den Glauben an beides, an eine Art Gott und an die persönliche Seele. In einem Paradiese namens Sukhāvatī, wo ein Abglanz des irdischen Buddha, Amitābha „das von unermeßlichem Licht umstrahlte Wesen“, in wenigstens gottähnlicher Weise thront, werden die Seelen der Frommen nach dem Tode in den Kelchen von Lotusblumen wiedergeboren, um nach Ablauf einer ihren Verdiensten entsprechenden Zeit zur Blüte selbst aufzusteigen und auf deren Blättern ruhend zu hören, wie ihnen das gute Gesetz von Amitābha gepredigt oder von Vögeln auf schönbelaubten Bäumen vorgesungen wird.[2]

[1] Manual of Indian Buddhism (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III. 8) 124.

[2] Teitaro Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism (London

Nach der herkömmlichen, auch noch von Pischel[1] wiederholten Angabe ist das Mahāyāna von Nāgārjuna gegründet worden, dessen Wirken wir in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. ansetzen dürfen. Aber diese Angabe ist nicht richtig. Nāgārjuna, der als Stifter der Mādhyamika-Sekte die Lehre von dem Nichts als der einzigen Realität in den Buddhismus hineingetragen hat, ist wohl einer der bedeutendsten und einflußreichsten Förderer des Mahāyāna[2] und vermutlich der Organisator dieser Schule gewesen; aber ihr Ursprung ist etwa ein Jahrhundert früher anzusetzen. Ich bin bis vor Kurzem der Meinung gewesen, daß der berühmte und vielseitige Mönch Aśvaghoṣa, über den gleich einige Angaben zu machen sein werden, als der Stifter der Mahāyāna-Schule anzusehen sei;[3] denn in China, Japan und Tibet wird dem Aśvaghoṣa das grundlegende Werk dieser Schule, der Mahāyāna-śraddhotpāda „die Entstehung des Mahāyāna-Glaubens" zugeschrieben, ein Lehrbuch, das nicht im Sanskrit-Original, sondern nur in zwei chinesischen Uebersetzungen erhalten ist.[4] Nun habe ich aber aus Winternitz' Darstellung der buddhistischen Litteratur[5] gelernt, daß die Autorschaft des

1907); H. Hackmann, Buddhism as a religion (London 1910) 50 f. (Die erweiterte englische Ausgabe ist dem deutschen Original vorzuziehen); Max Müller, Last Essays II. 304, 305; Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 182 f., 253, 254.

[1] Leben und Lehre des Buddha. Zweite Auflage von H. Lüders (Leipzig 1910) 104. Der gleiche Irrtum findet sich auch noch bei Edv. Lehmann, Der Buddhismus 227.

[2] H. Kern, Manual 6, 122, 127; Teitaro Suzuki, Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna, translated for the first time from the Chinese version (Chicago 1900) 43.

[3] Dahin habe ich mich in der Deutschen Rundschau, April 1912, 75 ausgesprochen.

[4] Bunyiu Nanjio, Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka (Oxford 1893), No. 1249, 1250.

[5] Gesch. d. ind. Litt. II. I. 210, 211.

Aśvaghoṣa mit Bezug auf dieses Werk höchst unwahrscheinlich, ja geradezu ausgeschlossen ist, weil es Lehren enthält, die einer erheblich späteren Zeit angehören, und weil ein älterer Katalog chinesischer Texte dieses Werk ohne den Verfassernamen Aśvaghoṣas anführt. Von einem eigentlichen Stifter des Mahāyāna kann überhaupt nicht gesprochen werden; die Lehren dieser Schule sind vielmehr allmählich im ersten Jahrhundert nach Chr. entstanden. Zwei Werke des Aśvaghoṣa, die sicher von diesem verfaßt sind und der späteren Zeit seiner literarischen Tätigkeit angehören, zeigen entschiedene Hinneigung zum Mahāyāna; [1] und dasselbe gilt von zahlreichen anderen Texten, die „sozusagen mit einem Fuß in der Hīnayāna- und mit dem anderen in der Mahāyānalitteratur stehen". [2]

Aśvaghoṣa, der in der letzten Zeit die Aufmerksamkeit der bedeutendsten Indologen in Anspruch genommen hat, war ein älterer Zeitgenosse des Königs Kaniṣka, hat also aller Wahrscheinlichkeit nach in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Chr. gelebt. [3] Er war ein alter Mann zur Zeit der Geburt des Nāgārjuna, d. h. als das letzte buddhistische Konzil zu Jālandhara unter König Kaniṣka abgehalten wurde — gegen 100 nach Chr., wenn man die wahrscheinlichste, aber immer noch nicht ganz gesicherte Datierung des Königs Kaniṣka (letztes Viertel

---

[1] Ebendas. 207, 208.

[2] Ebendas. 215; vgl. auch 180, 192, 215 Anm. 2. 230.

[3] Aśvaghoṣa hat außer seinem bekanntesten Werke, dem Buddhacarita, eine Sammlung didaktischer Erzählungen (Sūtrālaṃkāra) und theologische Werke verfaßt und sich auch erfolgreich als Komponist und Musiker betätigt. Neuerdings ist er durch eine glückliche Entdeckung von Lüders auch als Dramatiker erwiesen worden (SBA. 1911. 388 f., besonders 399). S. auch M. Anesaki, ERE. II. 159, 160; S. Lévi, Açvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources, Journ. As., Sér. X, Tome 12, p. 57 f.; Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 201 f.

des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts) der Berechnung zugrunde legen darf. Cunningham, Pischel, der Sinologe O. Franke und Fleet setzen Kaniṣka schon in das erste Jahrhundert vor Chr.[1]

Es ist schon manchem der Gedanke gekommen, daß bei der Umgestaltung der buddhistischen Religion zum Mahāyāna christliche Einflüsse wirksam gewesen sein könnten. So hat Samuel Beal[2] in „Aśvaghoṣas Schriften manche, offenbar aus fremden und vielleicht aus christlichen Quellen stammende Anspielungen und Erklärungen gefunden“ und ist zu der Ansicht gelangt, „daß vieles in der Entwicklung des Buddhismus, die unter dem Namen des ‚großen Fahrzeuges‘ bekannt sei, aus diesem Grunde erklärt werden könne“. An einer anderen Stelle[3] spricht er in entschiedenerem Ton von dem damaligen Verkehr zwischen Ost und West, welcher „der späteren Schule des Buddhismus eine pseudo-christliche Gestalt verliehen habe“.

Eine ähnliche Beurteilung hat in neuerer Zeit das oben genannte, fälschlich dem Aśvaghoṣa zugeschriebene Mahāyāna-Lehrbuch Mahāyāna-śraddhotpāda erfahren. Der Missionar Dr. Timothy Richard, der dieses Werk ins Englische übersetzt hat (Shanghai 1907), findet nämlich in ihm christliche Ideen und Einflüsse und giebt deshalb die buddhistischen Termini recht frei in ganz christlicher Ausdrucksweise wieder,[4] wogegen ein früherer und genauerer

[1] Dagegen hat sich Oldenberg mit guten Gründen ausgesprochen (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1911, 427 f.). Lüders, der früher die Ansicht der oben angeführten Forscher geteilt hat, stimmt neuerdings in der Hauptsache Oldenberg zu, rückt aber Kaniṣka in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herunter (SBA. 1912, 830).

[2] Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China (London 1882) 95.

[3] Ebendas. Introd. XIV.

[4] The Open Court, April 1911, 251 f.

Uebersetzer, der Japaner Teitaro Suzuki, ein Buddhist (s. S. 161, Anm. 2), in dem Buch keinerlei christliche Spuren entdeckt hat.

Mit großer Entschiedenheit und mit dem Versuch eingehender wissenschaftlicher Begründung ist dann unlängst christlicher Einfluß im Mahāyāna von Joseph Dahlmann[1] behauptet worden. Mit dessen Ausführungen werde ich mich im Folgenden zunächst kritisch auseinanderzusetzen haben.

Dahlmann hat in den Kapiteln 25—27, die von der Kunst des Gandhāra-Landes handeln, zu beweisen gesucht, daß diese buddhistischen Kunstdenkmäler, die den mahāyānistischen Vorstellungskreis widerspiegeln, nicht nur den allgemein anerkannten griechisch-römischen, sondern auch tiefgehenden christlichen Einfluß verraten. Von der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts an „begann sich in Gandhāra jener Wandel in Kultus und Kunst zu vollziehen. Derselbe Buddha, dessen Gestalt ängstlich vermieden wurde, erscheint mit einem Male in den Denkmälern der buddhistischen Kunst, und zwar nicht als einfacher Herold der Erlösung wie in der altbuddhistischen Legende, sondern in einem Gewande, wie es während der ersten Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit in Antiochien und Alexandria, in Jerusalem und Rom von den höheren Klassen getragen wurde.“[2]

Richtig und merkwürdig ist allerdings der Umstand, daß das Buddhabild zuerst in der Kunst von Gandhāra auftritt. Nach dem Grunde dieser auffälligen Tatsache haben die meisten Vertreter der indischen Archäologie geforscht und ihn zum Teil, wie Fergusson und Cunning-

---

[1] Indische Fahrten II. 100 f.
[2] A. a. O. II. 157.

ham, in der Annahme gefunden, daß die Buddhisten den Bilderdienst von den Griechen erlernt hätten, während Grünwedel das Aufkommen des Buddhabildes aus der natürlichen Entwicklung des Buddhismus hat erklären wollen. In der älteren buddhistischen Kunst, wie sie in den Monumenten von Sānchi, Bharhut und Buddhagayā in Mittelindien, in der Urheimat des Buddhismus, seit der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts vorliegt, fehlt das Bild Buddhas vollkommen. Wo es dort in den Darstellungen von Buddhas Leben und Wirken zu erwarten wäre, finden wir in merkwürdigem Kontrast zu den lebensvollen Bildern aller übrigen an den Vorgängen beteiligten Personen an Stelle des Buddhabildes regelmäßig ein Symbol: den Baum der Erkenntnis, den Reliquienschrein oder das Rad des Gesetzes. In der Kunst von Gandhāra dagegen steht das Bild Buddhas im Mittelpunkt; überall erscheint es hier in überragender Gestalt, auch in denselben Szenen, in denen es in der alten Kunst durch ein Symbol ersetzt ist. Dieses Buddhabild ist von Gandhāra mit dem Buddhismus in alle von ihm eroberten fremden Länder gedrungen: nach Innerasien, China, Japan und der hinterindischen Halbinsel.

Daß diese überraschende Wandlung, die eine Epoche in der buddhistischen Kunst bezeichnet, nicht allein durch äußere Einflüsse erklärt werden kann, liegt auf der Hand; wenn es auch als ganz natürlich erscheinen muß, daß sich die Künstler von Gandhāra, als sich das Bedürfnis nach der Herstellung von Kultusbildern geltend gemacht hatte, an die ihnen bekannten griechischen Vorbilder anlehnten. Aber diese Vorbilder allein hätten den Umschwung nun und nimmermehr herbeiführen können. Dieser setzt eine Umgestaltung der buddhistischen Lehre voraus. Im ursprünglichen Buddhismus war Buddha nur ein Mensch, der

durch eigene Kraft die Erlösung von den Leiden des ewig fortgesetzten Daseins gefunden und den Weg gezeigt hatte, auf dem sie von jedem anderen zu gewinnen ist. Hier konnte es keinen Kultus geben, hier war die Lehre wichtiger als die Person des Lehrers, wie ja auch Buddha vor seinem Tode in seiner Abschiedspredigt gesagt hatte: „Die Lehre und die Ordnung, die ich euch gelehrt und verkündet habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin“.[1] Die Kunst von Gandhāra zeigt, daß Buddhas Persönlichkeit an die Stelle der Lehre getreten und zum Gegenstand des Kultus geworden war; sie ist das sichtbare Zeugnis einer Umwandlung fundamentaler Anschauungen, wie sie auf dem Wege zum Mahāyāna vor sich gegangen war.

Den größten Wert aber legt Dahlmanns Beweisführung auf die Rolle, die der zukünftige Buddha Maitreya im Mahāyāna spielt. Dahlmanns Standpunkt wird wegen der unten an ihm zu übenden Kritik am besten mit seinen eigenen Worten dargelegt; ich hebe deshalb eine längere Stelle aus seinem Werke[2] heraus:

„Dem Gotama Buddha waren in seinem Berufe als

---

[1] Oldenberg, Buddha[6] 227. — Eine vollkommene Uebereinstimmung mit dem Buddhismus zeigt auch hier wie so oft die Religion der Jainas, worauf H. Jacobi mich freundlichst aufmerksam gemacht hat. Auch in dieser Religion ist die Verehrung der Jinas im Bilde nicht ursprünglich, und die Jaina-Sekte der Sthānakavāsins verwirft sie noch heute. Nach einem Werkchen über diesen Gegenstand, das ich auch der Güte Jacobis verdanke, „Notes on the Sthanakwasi or the non-Idolatrous Shvetambar Jains by Seeker (ohne Druckort 1911)“ stammen die ältesten Jina-Bilder aus der Zeit Kaniṣkas, also ungefähr aus derselben Zeit wie die ältesten Buddha-Bilder. Jacobi schreibt mir, daß im Paūma-cariya, das angeblich dem vierten Jahrhundert nach Chr. angehört, Jina-Bilder (*pradimā, bimba*) oft erwähnt werden und deren Verehrung damals schon eine große Rolle spielte. Aber der alte Jinismus kannte sie nicht.

[2] II. 127, 128.

Lehrer der Menschheit viele andere Buddhas in großen Zwischenräumen vorausgegangen. Gotama selbst sollte als Fünfundzwanzigster die Reihe der Lehrer der Menschheit für immer schließen. Darum gründet sich alle Erlösungshoffnung auf die von ihm verkündete Lehre. Ein anderer Buddha als Lehrer der Erlösung war nicht mehr zu erwarten. Mit dieser Vorstellung brach eine neu erstehende Schule (das Mahāyāna), indem sie dem im gegenwärtigen Zeitalter verehrten Buddha einen Nachfolger als Lehrer der Erlösung gab . . . Den Mittelpunkt dieser Schule bildet Buddha Maitreya. Von Maitreya ist der älteren Ueberlieferung gar nichts bekannt. So nahe es gelegen hätte, den Faden der in periodischen Zwischenräumen wieder erscheinenden Buddhas fortzuspinnen, so blieb der Mythus doch bei Gotama als dem letzten Buddha stehen. Buddha Maitreya ist in der uns überlieferten Gestalt eine Neuschöpfung ... Bei der Einführung des Buddha Maitreya handelt es sich aber nicht lediglich um einen neuen Buddha. Maitreya wurde in einem von dem alten Buddha grundverschiedenen Charakter der Mittelpunkt eines neuen Kultus, und dieser Charakter war der des liebevoll erbarmenden Erlösers, der einst kommen wird, um die Welt aus den Banden der Leiden zu befreien. Damit kam ein ganz neues, mit der alten Ueberlieferung im Widerspruch stehendes Element in die Erlösungslehre. Es trieb den Kultus gerade in jene Bahn, gegen die sich bis jetzt die Mönchsgemeinde immer gewehrt hatte. Aus dem Lehrer wird ein Erlöser, aus dem menschlichen Wesen ein göttliches Wesen, dem man sich bloß vertrauensvoll zuzuwenden braucht, um erlöst zu werden. Mit anderen Worten: die in Buddha Maitreya verkörperte Heilandsidee ist es, welche das Mahāyāna ins Leben rief."

Daß diese Auffassung Dahlmanns in der Hauptsache unrichtig und leicht zu widerlegen ist, werden wir weiter unten sehen. Hier ist nur eines vorwegzunehmen. Es muß zugegeben werden, daß im Mahāyāna dem zukünftigen Buddha Maitreya ein anderer Charakter gegeben ist als dem wirklichen Buddha in der früheren Zeit, und daß hierin in der Tat etwas Neues liegt, von dem die alte Ueberlieferung nichts gewußt hat.

Dieses neue Element glaubt Dahlmann nur durch fremden Einfluß erklären zu können, und als fremder Einfluß kommt für ihn nur der christliche in Betracht.

Die lebhafte Freude, mit der Dahlmann diese vermeintliche Entdeckung verkündet, ist begreiflich. Hatte er doch in früheren Werken[1] den Untergang des Buddhismus in seinem Heimatlande durch seine innere Fäulnis erklären wollen. Wie gut stimmte nun zu diesem Standpunkt die Erkenntnis, die Dahlmann gewonnen zu haben glaubte, daß der Buddhismus seinen Siegeszug durch Inner- und Ostasien, seine Verbreitung über ein Drittel der gesamten Menschheit nicht seiner eigenen Kraft verdanke, sondern christlichen Ideen, durch die er im Nordwesten Indiens bereichert war und seine eigentliche welterobernde Lebenskraft gewonnen hatte! Nicht der Buddhismus hätte somit die Völker Ostasiens sich untertan gemacht, sondern ein Ableger des Christentums in buddhistischer Verhüllung.

Ebenso verständlich wie Dahlmanns Entdeckerfreude ist der zum Teil enthusiastische Beifall, den seine These in der katholischen Presse gefunden hat. Schien doch durch die Sicherheit der Behauptung und die glänzende Darstellung, über die Dahlmann verfügt, ein für alle Mal „dem Buddhismus-Humbug ein Ende gemacht zu sein."

---

[1] Nirvāṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus (Berlin 1896); Buddha, ein Kulturbild des Ostens (Berlin 1898).

Treten wir mit nüchterner Kritik an Dahlmanns begeisterte Beweisführung heran, so zerfließt sie in Nichts.

Wie steht es zunächst um die chronologische Möglichkeit für die Annahme, daß das Auftreten des Buddhabildes in der Kunst von Gandhāra, die durch diese Kunst bezeugte Vergöttlichung Buddhas und die Auffassung Maitreyas als eines göttlichen Erlösers durch christlichen Einfluß zu erklären sei? Daß die Gandhāra-Kunst um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Chr. ihre Blütezeit gehabt hat, steht so ziemlich fest; aber wann ihr Beginn anzusetzen ist, darüber herrscht noch keine Gewißheit. Die Wahrscheinlichkeit spricht für die vorchristliche Zeit. Die besten Sachkenner auf diesem Gebiet, Grünwedel und Aurel Stein, sind durch die neuen Funde in Turfan und Khotan geneigt gemacht, den Beginn der Gandhāra-Kunst im ersten und vielleicht sogar im zweiten vorchristlichen Jahrhundert anzusetzen.[1] Und der erste gegenwärtige Kenner des nördlichen Buddhismus, Louis de la Vallée Poussin, hat es so gut wie sicher gestellt[2], daß die Vergöttlichung Buddhas in Mythologie und Kultus schon in vorchristlicher Zeit vor sich gegangen ist.

Stellen wir uns aber trotzdem auf Dahlmanns Standpunkt, daß der Kultus und die Kunst von Gandhāra in nachchristlicher Zeit entstanden sei, so müßten wir ihm weiter zugeben, daß das Christentum schon im ersten Jahrhundert in das Kabul- und Industal gelangt ist — eine Annahme, deren „Möglichkeit heute von keiner Seite bestritten wird“[3] (!). Dahlmann muß diese Annahme natürlich durch Verteidigung der Geschichtlichkeit der Thomas-Le-

[1] Wecker, Tübinger Theol. Quart.Schrift 92. 432 Anm.
[2] Bouddhisme, Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique (Paris 1909).
[3] Dahlmann II. 138.

gende stützen, weil er das Apostolat des Thomas in den indo-iranischen Grenzgebieten für seine Beweisführung nötig hat. Da wir nun in dem vorigen Kapitel gesehen haben, daß von einem historischen Kern der Thomas-Legende keine Rede sein kann, daß vielmehr das Christentum frühestens erst im Anfang des dritten Jahrhunderts in das nordwestliche Indien eingedrungen ist, so ist damit für uns Dahlmanns Theorie eine geschichtliche Unmöglichkeit.

Aber auch denjenigen, dem der unhistorische Charakter der Thomas-Legende nicht feststeht, dem also die Frage der Zeitverhältnisse keine Schwierigkeit bieten würde, Dahlmann auf seinem Wege zu folgen, können die von Dahlmann für den christlichen Einfluß auf die Kunst und den Kultus von Gandhāra ins Feld geführten Argumente nicht überzeugen, wofern er nur mit richtiger religionsgeschichtlicher Methode in dem alten Buddhismus die Anfänge der Entwicklung zu verfolgen weiß, die zu den späteren mahāyānistischen Erscheinungen in Lehre und Kultus geführt hat. Das hat O. Wecker, der die Geschichtlichkeit der Grundzüge der Thomas-Legende immerhin für möglich hält, in hübscher und einleuchtender Weise gezeigt.[1] Ihm erklärt sich alles, was für Dahlmann nur durch die Annahme christlicher Beeinflussung zu verstehen ist, ganz ungezwungen aus der natürlichen Entwicklung des Buddhismus. Einige seiner Sätze mögen hier im Wortlaut folgen.[2] „Zu dem theoretischen Universalismus der Heilsbotschaft stand von Anfang an in seltsamem Kontrast die Schwierigkeit, mit der das erlösende Wissen zu finden ist und die so groß ist, daß tatsächlich die Erlösung des Buddha nie eine Erlösung für alle, vor allem nicht für die vielen Kleinen und Armen und Schwachen werden

[1] A. a. O. 441 f.
[2] S. 442—444.

konnte ..... Sobald die Konsequenzen gezogen wurden aus dem Universalismus des Heiles, den Buddha predigte, mußte die Exklusivität der reinen Buddhalehre gesprengt werden; die Forderungen und Ideen mußten, sobald die Predigt Ernst machte mit dem „Kommet alle zu mir", notwendig sich nivellieren und den Bedürfnissen der Durchschnittsmenschen sich anbequemen. Und ist es nicht geschehen? Es genügt, auf die Umgestaltung des Nirvāṇa-Ideals[1] zu verweisen, um an einem klassischen Ty-

[1] Wenn in diesem Buche von dem Nirvāṇa die Rede ist, so ist die Erlösung nach dem Tode gemeint. Manche Erörterungen über den Nirvāṇabegriff leiden deshalb an großer Unklarheit, weil die Doppeldeutigkeit des Wortes Nirvāṇa nicht beachtet ist, auf die zuerst Rhys Davids (Buddhismus, 118 f.) und später mit ausführlicherer Begründung Pischel (Leben und Lehre des Buddha[2] 71 f.) aufmerksam gemacht hat. Schon im alten Buddhismus wird das Wort Nirvāṇa nicht nur im Sinne der eigentlichen Erlösung, die mit dem Tode des Vollendeten eintritt, d.h. im Sinne des Erlöschens der Existenz gebraucht, sondern auch zur Bezeichnung der „Erlösung bei Lebzeiten", d.h. des durch heiligen Wandel und die erlösende Erkenntnis herbeigeführten Zustandes der vollkommenen Ruhe und Sündlosigkeit, der bis zum Tode andauert. Zum Unterschied von dieser „Erlösung bei Lebzeiten", die auch in den brahmanischen Systemen seit vorbuddhistischer Zeit bis auf den heutigen Tag ein ganz geläufiger Begriff ist, wird die eigentliche definitive Erlösung im Tode der Deutlichkeit halber manchmal Parinirvāṇa „vollkommenes Nirvāṇa" genannt; aber meist wird diese Unterscheidung durch den Sprachgebrauch in den Texten nicht gemacht.

Ich erwähne diese Doppeldeutigkeit des Nirvāṇabegriffs hier, weil sie auch im Mahāyāna fortdauert. Was der angebliche Aśvaghoṣa in dem „Awakening of Faith" (Teitaro Suzuki p. 87) über das Nirvāṇa sagt (As ignorance is thus annihilated, the mind is no more disturbed so as to be subject to individuation. As the mind is no more disturbed, the particularisation of the surrounding world is annihilated. When in this wise the principle and the condition of defilement, their products, and the mental disturbances are all annihilated, it is said that we attain to Nirvāna) und was der Uebersetzer p. 119 Anm. als allgemeine Anschauung der Mahāyānisten über die vier Stufen des Nirvāṇa angiebt, bezieht sich nicht auf das definitive Nirvāṇa, sondern in ganz deutlicher Weise auf das Nirvāṇa bei Lebzeiten.

pus den Umwandlungsprozeß zu illustrieren, der sich an die Umbiegung der reinen Buddhalehre zur Volksreligion anschloß ..... Eine ähnliche Umgestaltung der Person des Buddha war die natürliche Folge derselben Entwicklung."

Gerade die Umgestaltung des Nirvāṇa-Begriffs, die übrigens nicht bloß durch die Umbiegung der reinen Buddhalehre zur Volksreligion zu erklären ist, sondern auch durch das Vordringen der Lehre zu frischeren, von anderen Wünschen und Hoffnungen erfüllten Völkern, hätte von Dahlmann doch seinem Standpunkt entsprechend auf christlichen Einfluß zurückgeführt werden müssen. Merkwürdiger Weise hat aber Dahlmann bei seiner Beweisführung auf die Umwandlung des Nirvāṇa-Ideals kein Gewicht gelegt.

Nicht nur durch solche Erwägungen allgemeiner Art wie die eben angeführten läßt sich die Vergöttlichung der Person Buddhas aus der natürlichen Entwicklung der buddhistischen Lehre begreiflich machen; wir können auch[1] ganz positive Anhaltspunkte für den Weg finden, auf dem die Veränderung in der Auffassung Buddhas vor sich gegangen ist. Man hat an den Zauber zu denken, den Buddhas Persönlichkeit auf seine Umgebung ausübte, und an die Ehrfurcht, die dem Meister entgegengebracht wurde und sich nach seinem Tode naturgemäß steigerte. Schon in der Aufnahmeformel „Ich nehme meine Zuflucht bei Buddha u. s. w." ist in der ältesten Zeit des Buddhismus die Person des Stifters vor die Lehre gestellt. Dann mußte der Kultus der heiligen Stätten, die im Leben Buddhas eine besondere Rolle gespielt hatten, und die Reliquienverehrung, die gleich nach seinem Tode in Laienkreisen einsetzte, zur

[1] Mit Wecker 445 f.

Erhöhung seiner Person beitragen; ebenso die Legendenbildung, bei der nicht nur das Leben des historischen Buddha sondern auch alle seine angeblichen früheren Existenzen von den Gebilden einer zügellosen Phantasie umrankt wurden. Selbst die Denkmäler der altbuddhistischen Kunst zeugen dafür, daß die Erinnerung an den Stifter im Mittelpunkt des religiösen Denkens stand; denn wenn auch das Buddhabild vermieden wurde — um prinzipiell zum Ausdruck zu bringen, daß es mehr auf die Lehre als auf den Lehrer ankomme —, so sind doch im Grunde schon alle jene alten Reliefs buddhazentrisch. [1]

Mit Recht aber legt Wecker das Hauptgewicht auf die spekulative und dogmatische Entwicklung des alten Buddhismus. Wenn sich hier die Gestalt des einen historischen Buddha vervielfältigt, wenn ferner neben die (im Skt. *pratyeka-*, im Pāli *pacceka-buddha* genannten) Buddhas, die nur im Stande sind, das erlösende Wissen für sich zu gewinnen, aber nicht die Fähigkeit haben, Andere zur Erlösung zu führen, die *Samyak-*(Pāli *Sammā-*)*sambuddhas*, die heiligen, universalen Buddhas, treten, die zu bestimmten Zeiten in den verschiedenen Weltperioden in dieser wie in anderen Welten mit ganz feststehenden Kräften und Merkmalen erscheinen, um die erlösende Erkenntnis zu predigen, so hatte damit bereits „die Gestalt Buddhas im Glauben der Gemeinde die Grenzen irdisch-menschlicher Realität überschritten.“ [2] Diese Erhöhung in die Sphäre des Uebermenschlichen, die uns schon im Pāli-Kanon oft genug entgegentritt, mag auch durch solche Erzählungen begünstigt worden sein, wie die von dem Gespräch mit dem Brahmanen Doṇa [3], in dem

[1] Wecker 451.
[2] Oldenberg, Buddha⁶ 374.
[3] H. Kern, Manual 64.

Buddha ausdrücklich behauptet, daß die Menschen nach der Erlangung der Buddhaschaft eine besondere Wesenskategorie bilden, verschieden von Göttern, Halbgöttern und Menschen.

Mit der Vervielfältigung des historischen Buddha war der Glaube an die künftigen Buddhas gegeben, der schon in der kanonischen Pāli-Litteratur belegbar ist.[1] Das Dogma von dem Buddha der Zukunft erklärt sich also ganz ungezwungen ebenso wie die Vergöttlichung des geschichtlichen Buddha aus der Entwicklung der buddhistischen Religion. Damit ist nicht bestritten, daß bei der Gestaltung der Vorstellungen von dem nächsten zukünftigen Buddha analoge fremde Elemente mitgewirkt haben. Wenn die historische Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer solchen Einwirkung anerkannt werden muß, so ist diese sogar sehr glaubhaft. Dahlmann wendet sich[2] mit großer Energie, aber mit ganz unzulänglicher Begründung, gegen den Gedanken, daß die iranischen Vorstellungen von dem zukünftigen Heiland, dem Çaoshyant (später Sōsiosh), auf den mahāyānistischen Ideenkreis eingewirkt haben könnten. Und doch liegt nichts näher als dies, da es sich um eine Zeit handelt, in der iranische Einflüsse auf das nordwestliche Indien, z. B. auf die Münzen der Gandhāra-Zeit, zur Genüge festgestellt sind.[3] Auch

---

[1] Im Mahā-parinibbāna-sutta, Dīgha-nikāya XVI. 1. 16 (der Rhys Davids-Carpenter'schen Ausgabe II. 82) nach einer freundlichen Mitteilung von O. Franke.

[2] II. 131—134.

[3] Wecker a. a. O. 439, 440, 455. Grünwedel, Buddhistische Kunst[2] 167: „Vielleicht ist es also berechtigt darauf hinzuweisen, daß auch hier wiederum Berührungen mit iranischen Ideen stattgefunden haben. Die Aehnlichkeit der Vorstellung von dem künftigen Buddha Maitreya mit dem Erlöser der Pārsīreligion Saoshyant (Sosiosh) ist ganz auffallend. Wenn wir nun auch nicht wissen, wann bei den Iraniern die Legende vom Saoshyant sich so entwickelt hat,

in den mahāyānistischen Spekulationen über die fünf Dhyāni-buddhas, die „aus der Meditation hervorgegangenen Buddhas“ in transscendenten Welten, deren Reflexe die irdischen Buddhas sind, hat man die Einflüsse der iranischen Lehre von den Fravashis erkannt, den seit Ewigkeit her und bis in Ewigkeit hin im Jenseits existierenden Abbildern aller guten Wesen.

Den Hauptgrund gegen Dahlmanns Theorie, der das ganze künstliche Gebäude mit einem Schlage zu Fall bringt und der merkwürdiger Weise von Wecker übersehen worden ist, habe ich mir bis zuletzt aufgespart. Das Fundament, auf dem Dahlmanns Beweisführung ruht, bildet die Behauptung, daß der älteren Ueberlieferung von Maitreya gar nichts bekannt sei, sondern daß in ihm eine Neuschöpfung des Mahāyāna vorliege. Diese Behauptung ist auch anderweitig zu finden. Grünwedel, Buddhistische Kunst[2] 158 hat folgende Auslassung über Maitreya: „Die nördliche Schule kennt ihn ganz ausführlich und legt ihm Offenbarungen in den Mund, ja er ist überall hochverehrt, fast mehr wie Gautama. Im südlichen Kanon kommt er, soweit ich sehen kann, nicht vor; doch kennt ihn die singhalesische Chronik Mahāvansa.“[1] Aehnlich heißt es im Supplementband von Brockhaus' Konversationslexikon[14] in dem Artikel Buddhismus 229[a] über Maitreya (Pāli Metteyya): „Die südliche Kirche erkennt ihn an, die kanonischen Schriften aber erwähnen ihn nicht. Die im Norden entstandene Mahāyānaschule aber wendet sich mit

---

wie sie jetzt vorliegt, so ist doch die dominierende Stellung des Maitreya innerhalb der nördlichen Kirche sicher beeinflußt.“

[1] Die — von den späteren Fortsetzungen abgesehen — aus dem Ende des fünften Jahrhunderts nach Chr. stammt (die Belegstellen für Metteyya s. in Childers' Dictionary of the Pali Language). Metteyya ist übrigens auch im Milindapañha p. 159 genannt, der wahrscheinlich dem zweiten Jahrhundert nach Chr. angehört.

besonderem Eifer dem Maitreya-Kult und noch anderen Bodhisatvas zu." Von diesen beiden Sätzen ist nur der zweite richtig. Schon ein Blick in das bekannteste Werk über den Buddhismus [1] lehrt, daß die Vorstellung des zukünftigen Buddha Metteyya dem alten Buddhismus nicht fremd gewesen ist; auch T. W. Rhys Davids [2] sagt ausdrücklich, daß „diese Lehre bereits einen Teil des Systems des Kleinen Fahrzeugs (Hīnayāna) bildet."

Das von Oldenberg a. a. O. beigebrachte Zitat ist dem Cakkavatti-suttanta, einem Teile des Dīgha-nikāya, also der kanonischen Pāli-Literatur entnommen; es lautet: „Er wird der Führer einer Jüngerschar von Hunderttausenden sein, wie ich jetzt der Führer einer Jüngerschar von Hunderten bin." [3]

Ferner ist im Buddhavaṃsa, einer kurzen poetischen Lebensbeschreibung der 24 früheren Buddhas, die zu den Anhängseln des Suttapiṭaka gehört, Metteyya als der zukünftige Buddha genannt (27. 19), [4] nachdem in dem vorstehenden Verse Kakusandha, Koṇāgamana und Kassapa als die drei in dieser „gesegneten Weltperiode" (*bhaddaka kappa*) dem historischen Buddha voraufgegangenen Buddhas aufgezählt waren. Nun hat allerdings, wie der Herausgeber bemerkt, der Buddhavaṃsa ursprünglich mit Vers 18 geschlossen; die beiden noch folgenden Verse und der

---

[1] Buddha [6] 160 Anm., 375 Anm. 1.

[2] Der Buddhismus, deutsch von A. Pfungst (Leipzig ohne Jahr) 208.

[3] Dīgha-nikāya Sutta 26. Auch ein so guter Kenner der kanonischen Pāli-Literatur wie O. Franke hält diese Stelle für unverdächtig und erklärt es für ausgeschlossen, daß sie in nachchristlicher Zeit interpoliert worden sei. Vgl. ferner C. A. F. Rhys Davids' Anzeige von Carpenters Ausgabe des Dīgha-nikāya Vol. III, JRAS. 1911, 557; Edmunds, Buddhist and Christian Gospels [4] II. 161. — Auf einen Teil der nachfolgenden Stellen hat mich Oldenberg freundlichst aufmerksam gemacht.

[4] p. 67 der Ausgabe von Morris, Pali Text Society.

letzte Gesang (28) wären also eine spätere Zutat. Aber in Vers 19 ist nachträglich nur ausdrücklich ausgesprochen, was implicite schon in Vers 18 enthalten war. Denn nach buddhistischer Lehre erstehen in einem *bhadda kappa* (skt. *bhadra kalpa*) nicht vier, sondern fünf Buddhas; die Erwähnung eines solchen *kappa* begreift also die Erwartung des fünften Buddha in sich.[1] Die Weltperioden zerfallen in „leere" (skt. *śūnya*, Pāli *suñña*), in denen kein Buddha auftritt, und „nichtleere" (skt. *aśūnya*, Pāli *asuñña*), also volle, in denen es einen oder mehrere Buddhas giebt; die „nichtleeren" Weltperioden führen je nach der Anzahl der auftretenden Buddhas (von 1 bis 5) besondere Bezeichnungen.[2] Ein *bhadda kappa* mit fünf Buddhas, wie der gegenwärtige, tritt immer nur nach langen Zwischenräumen ein.

Wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, daß diese ganze Vorstellung von der Verschiedenartigkeit der Weltperioden und den mit fünf Buddhas „gesegneten Weltperioden" schon dem Buddhismus vor seiner Entwicklung zum Mahāyāna eigen war. Und da der Name Maitreya-Metteyya, der nach dem oben mitgeteilten alt (schon etwa dem vierten Jahrhundert vor Chr. angehörig) ist, von skt. *maitrī*, Pāli *mettā* ‚Liebe' abgeleitet ist, so ergiebt sich daraus, daß man schon in der alten Zeit mit dem zukünftigen Buddha die Vorstellung eines „liebevollen Erbarmers" verbunden hat.

Man sieht, daß kaum eine Streitfrage in der Religionsgeschichte sich mit größerer Sicherheit entscheiden läßt

---

[1] Oldenberg, Buddha[6] 375, Anm. 1; Köppen, Die Religion des Buddha I. 315.

[2] Spence Hardy, a Manual of Buddhism 8; Childers Dictionary of the Pali Language s. v. *kappo* p. 186; Pischel, Leben und Lehre des Buddha[2] 94.

als die von Dahlmann aufgeworfene und seiner Meinung nach unzweifelhaft im gegenteiligen Sinn entschiedene. Bei den Mitgliedern seines Ordens aber gilt Dahlmann als Autorität, und es wird deshalb in diesem Kreise auf dem vollkommen zusammengebrochenen Fundamente weiter gebaut. [1]

In Wahrheit ist das Mahāyāna ohne jede Beeinflussung von Seiten des Christentums entstanden und hat aus eigener Kraft in gewaltigem Siegeszug die ostasiatische Welt bezwungen, und zwar ohne dabei einen Tropfen Blut zu vergießen, lediglich durch die Macht der Ueberzeugung und des Vorbilds. Was für eine bis auf den heutigen Tag nachhaltige Wirkung das Mahāyāna auf die höhere Geisteskultur Chinas ausgeübt hat, erfahren wir von dem großen Sinologen J. J. M. de Groot, der lange Jahre in China unter den buddhistischen Mönchen gelebt hat und die Buddhisten für die einzigen Chinesen erklärt, die Herzensbildung besitzen, und für die einzigen, mit denen man über geistige Dinge reden könne. [2]

Wenden wir uns jetzt zu der Frage, ob in späterer Zeit die nachweislichen Berührungen mit dem Christentum erkennbare Spuren in dem nördlichen Buddhismus hinterlassen haben. Diese Frage bin ich geneigt zu bejahen, obwohl es hier schwer ist, einen positiven Beweis zu führen.

Bevor ich auf den tibetischen Buddhismus eingehe, der hier hauptsächlich in Betracht kommt, habe ich noch folgende Bemerkung einzuschalten.

---

[1] So von St. Beissel, S. J., Einfluß des Christentums auf den Buddhismus in der spätrömischen Kaiserzeit, Stimmen aus Maria-Laach, 75. 353 f. Der Verfasser bezweifelt selbst den buddhistischen Ursprung der Legende von Barlaam und Joasaph (S. 354), scheint also E. Kuhns bahnbrechende Arbeit über den Gegenstand gar nicht zu kennen.

[2] Bei Edv. Lehmann, Der Buddhismus, 256.

Zu den bekanntesten Schriften der nordbuddhistischen Literatur gehören der „Lotus des guten Gesetzes“ und die Buddhabiographien Lalitavistara und Mahāvastu, die alle drei nicht vor 200 nach Chr. gesetzt werden dürfen. In diesen drei Werken finden sich die meisten Parallelen zu den Erzählungen der Evangelien, die man in der buddhistischen Literatur angetroffen hat.[1] Ueber diese Parallelen läßt sich zur Zeit leider nicht mehr sagen, als daß ihre Entlehnung aus dem Christentum möglich ist. Wenn in jüngeren Mahāyāna-Schriften von Buddha als dem Fischer gesprochen wird, der die Menschen wie Fische fängt, und dieses Gleichnis in die chinesische Kunst übergegangen ist, in der Buddha als Fischer mit Angelrute und Haken dargestellt wird, so ist hier eine Uebertragung der christlichen Symbolik in die buddhistische Welt unverkennbar, weil der Fischfang eine ganz unbuddhistische Handlung ist.

Dasselbe gilt von der bildlichen Darstellung der Mutter mit dem Buddhakinde. Daß diese auf christliche Vorbilder zurückgeht, lehrt ein Blick auf die „buddhistische Madonna“ aus Chinesisch Turkestan in dem Berliner Museum für Völkerkunde.[2] Erwähnt sei auch, daß selbst die Taufe in die entartete Form des Buddhismus aufgenommen worden ist.[3]

Für solche Uebertragungen waren damals die Bedingungen außerordentlich günstig. Kennedy erwähnt[4], allerdings ohne seine Quelle anzugeben, daß im achten Jahrhundert ein christlicher Mönch und ein baktrischer

---

[1] S. oben S. 46.

[2] Als Titelbild in A. Foucher's Beginnings of Buddhist art and other essays on Indian and Central Asian Archaeology, translated by L. A. and W. F. Thomas (Paris 1912).

[3] Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] I. 137 Anm. 54, 230, 231.

[4] JRAS. 1907, 481.

Buddhist gemeinschaftlich ein christlich-buddhistisches Lehrbuch verfaßt haben. Es handelt sich in Wahrheit dabei um den nestorianischen Missionar Adam, den „Presbyter, Chorepiscopus und Papas von China" — von den Chinesen King Tsing „der Ausgezeichnete und Reine" genannt —, der in Sīnganfu, der alten Hauptstadt von China, zusammen mit Prajña, einem Buddhisten aus Kapiśa in Nordindien, das buddhistische Ṣaṭpāramitā-sūtra aus dem Uigurischen ins Chinesische übersetzt hat.[1] Durch die berühmte, von dem eben erwähnten Adam mit Hilfe anderer Nestorianer im Jahre 781 verfaßte chinesisch-syrische Inschrift von Sīnganfu erfahren wir ferner, daß in einem dortigen Kloster damals buddhistische Mönche und nestorianische Christen kameradschaftlich zusammen gelebt und gewirkt haben.[2] Solch ein freundschaftlicher Verkehr zwischen Buddhisten und Christen hat in jenen Zeiten gewiß auch in Zentralasien vielfach bestanden.

In das eisige Hochland Tibet ist der Buddhismus nicht in Gestalt des Mahāyāna-, sondern des Yogācāra[3]-Systems gedrungen, das allerdings nur als eine besondere Schule des Mahāyāna angesehen werden will und das man nach seinen Lehrbüchern auch als Tantra-Schule bezeichnet. Diese Schule ist im sechsten Jahrhundert von dem Mönch Āryāsaṅga aus Peshawar gegründet, der die brahmanischen — insbesondere die śivaitischen — Götter in den Buddhis-

[1] Takakusu, I-Tsing, 224 Anm., und T'oung Pao VII (1897), 589—591; Berthold Laufer, The Open Court, August 1911, 451, 452. Danach hat der Kaiser Tai-Tsung (780—804) geradezu eine Warnung vor der Vermengung der christlichen und buddhistischen Lehren erlassen. S. den Wortlaut bei Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] II. 273.

[2] Max Müller, Last Essays I. 258, II. 310 f., nach James Legge, Christianity in China (1888).

[3] wörtlich „Ausübung von Zauber", das Hauptmerkmal dieser Schule. Yogācāra bedeutet aber zugleich „Uebung der Versenkung".

mus als Verteidiger der Kirche gegen die Welt der Dämonen aufnahm und die Religion mit einer verworrenen Zaubertheorie ausstattete, bei der mystische Formeln (*dhāraṇī*) zur Gewinnung übernatürlicher Kräfte und zur Erreichung aller möglichen sonstigen Wünsche im Vordergrund standen.

In dieser entarteten Form ist der Buddhismus in der Mitte des siebenten Jahrhunderts nach Tibet gelangt[1], und etwa 100 Jahre später ist dort die unter dem Namen Lamaismus bekannte Kirche, die sich bald zum Kirchenstaat entwickelte, von dem gerissenen „Zauberer“ Padmasambhava gestiftet worden, den die indischen Missionare des Buddhismus aus seinem Geburtsland Kafiristan nach Tibet kommen ließen, um den Widerstand der einheimischen Schamanen zu überwinden.[2] Diese Ueberwindung gelang Padmasambhava dadurch, daß er die Lehren und Gebräuche dieser im Volk einflußreichen Schamanen dem tibetischen Buddhismus einverleibte, in welchem sie seitdem einen Hauptbestandteil bilden.

Die Möglichkeit christlicher Einflüsse auf den Buddhismus in Tibet und China besteht nachweislich seit 635; denn aus diesem Jahre ist eine nestorianische Mission bezeugt, die sich unter einem Führer Namens Olopan oder Alopen nach jenen Ländern begab.[3] Diese Mission wurde in Nordindien von dem berühmten König Śīlāditya an seinem Hofe in Kanōj im Jahre 639 empfangen.[4]

[1] Grünwedel, Der Lamaismus 141 (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III, 1: Die orientalischen Religionen, Berlin und Leipzig 1906).

[2] Ebendas. 143; L. Austine Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism (London 1895) X, 24 f. (s. Index).

[3] Waddell, a. a. O. 422.

[4] Takakusu, I-tsing XXVIII, Anm. 8; Athenaeum, July 3, 1880, 8 in der Besprechung von Edkins' Chinese Buddhism; Grierson, ERE. II. 548b.

Nach dieser Zeit ist in Nepal und Tibet der Glaube an den Ādibuddha aufgekommen, d. d. an einen allmächtigen und allwissenden Urbuddha, von dem man annahm, daß er durch seine Meditation die oben (S. 175) erwähnten fünf Dhyānibuddhas erzeugt habe, — also eine monotheistische Ausgestaltung des ursprünglich atheistischen Buddhismus. Rhys Davids[1] setzt die Entstehung dieses Glaubens im Anschluß an Csoma de Körös in das zehnte Jahrhundert, L. de la Vallée Poussin[2] etwas früher. Der letztgenannte Gelehrte hat mich unlängst brieflich darauf aufmerksam gemacht, daß in einer Stelle des Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra[3] von Asaṅga, der um 400 ganz im Nordwesten Indiens gelebt hat, die Worte stehen: „Es giebt keinen Ādibuddha." Danach muß es also schon damals Leute gegeben haben, die an einen Ādibuddha glaubten; aber die Ausbildung und Ausbreitung eines solchen Glaubens fand sicher erheblich später statt, und zweifellos sind H. Kern und Waddell[4], der sich auf Kerns Autorität beruft, im Unrecht, wenn sie die Anfänge der Lehre von dem Ādibuddha schon in das erste Jahrhundert nach Chr. verlegen.

Poussin betrachtet diesen vollkommen theistischen (*aiśvarika*) Buddhismus, der in mehrere — mindestens zwei — verschiedene Ādibuddha-Systeme zerfällt, lediglich als eine abschließende Entwicklungsstufe des Mahāyāna. Er sagt[5]: „Buddhist in fact only in name and in so far as it employs Buddhist terminology, it nevertheless is, as

[1] Buddhismus 214. Ebenso Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. I. 238, 239.

[2] In dem gelehrten und ausführlichen Artikel Ādibuddha, ERE. I. 93 f., dem am Schluß reiche Literaturangaben angefügt sind.

[3] Ed. S. Lévi, IX. 77.

[4] Buddhism of Tibet 126, 130.

[5] A. a. O. 93 b.

it were, the consummation of the philosophical, mystical, and mythological speculations of the Great Vehicle, and differs from several other systems, widespread in the Buddhist world, only by its markedly 'theistic' colouring." Er konstatiert Beziehungen zum Hinduismus, erwähnt aber nicht einmal die Möglichkeit christlichen Einflusses auf die Entstehung und Ausbildung dieses Glaubens. Man wird ihm zugeben müssen, daß die Einfügung eines persönlichen, zwar im Prinzip untätigen, aber in Wirklichkeit doch schöpferisch gedachten Gottes, als welchen wir den Ādibuddha ansehen müssen, in das phantastische System des späteren Mahāyāna ohne fremden Einfluß verständlich ist. Wie man zuerst die imaginären Dhyānibuddhas und Dhyānibodhisattvas über den irdischen Buddha und seine Vervielfältigungen in Vergangenheit und Zukunft gesetzt und die letzteren als deren irdische Reflexe erklärt hatte, so konnte man später nach einem Grunde suchen, aus dem jene Phantasiegebilde abzuleiten waren, und diesen Grund in einem obersten Gotte finden. Auch ist denkbar, daß der Wunsch, in theistisch gerichteten Volkskreisen Anhänger für die buddhistische Religion zu gewinnen, bei der Aufstellung des Ādibuddha mitgewirkt hat. Poussin hätte auf eine analoge Erscheinung in der Geschichte der brahmanischen Philosophie verweisen können, nämlich auf die Einfügung des persönlichen Gottes (*īśvara*) in das atheistische Sāṃkhya-System, die in weniger vermittelter Weise bei der Ausgestaltung dieses Systems zur Yoga-Lehre vorgenommen wurde. Immerhin muß die Möglichkeit betont werden, daß der Glaube an den Ādibuddha, dessen Entstehung jetzt nach dem oben angeführten Beleg in die Zeit um 400 und in den äußersten Nordwesten Indiens verlegt werden muß, christlicher Herkunft sein kann und daß auch auf die spätere Ausbildung dieses Glaubens in Tibet christliche Ein-

flüsse eingewirkt haben können, da ihr zeitlich unzweifelhaft im tibetischen Buddhismus religiöse Disputationen mit Nestorianern voraufgegangen sind.

Mit größerer Bestimmtheit sind die vielfach angenommenen christlichen Einflüsse auf die spätere Entwicklung des lamaistischen Kultus anzuerkennen, den man geradezu als ein Zerrbild des katholischen Kultus bezeichnet hat. Haben doch katholische Missionare, die nach Tibet gelangt waren, voll Entsetzen berichtet, daß der Teufel dort eine Karikatur der Einrichtungen der römisch-katholischen Kirche hervorgebracht habe, um diese zu verhöhnen.

Aus Grünwedels vortrefflicher Darstellung des Lamaismus[1] ist zu ersehen, daß sich die europäische christliche Mission um Tibet schon seit der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts bemüht hat. Im Jahre 1330 fand der erste dorthin gelangte Europäer Odoricus von Pordenone in der Hauptstadt von Tibet — also in Lhasa — schon christliche Missionare und einige Konvertiten vor. Unter diesen Missionaren haben wir jedenfalls syrische Christen zu verstehen. Nach langer Pause folgte 1624 der portugiesische Jesuit d'Andrada, der von Delhi aus nach der Stadt Tschaprang in Westtibet gelangte, von dem dortigen König ehrenvoll aufgenommen wurde und mit dessen Erlaubnis den Grundstein zu einer christlichen Kirche legte. Wir erfahren dann von einer Reihe weiterer Missionare, Dominikaner und Jesuiten, aus dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, von mancherlei Schwierigkeiten, mit denen

---

[1] In Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III, 1: Die orientalischen Religionen, 136 f., X. Europäische Reisende in Tibet, 156 f. S. auch O. Wecker, Lamaismus und Katholizismus (ein Vortrag, Rottenburg a/N. 1910) und Hackmann, Buddhism as a religion, 71 f., 154 f.

sie zu kämpfen hatten, aber auch von Schutz und Wohlwollen seitens des Königs. Seit 1719 beginnt die Missionstätigkeit der Kapuziner, denen es in Rom gelungen war, den Alleinbetrieb der tibetischen Mission übertragen zu erhalten. Sie wird von den Kapuzinern gleich in umfassenderem Maße in Angriff genommen. In dem genannten Jahre kam Horatio della Penna mit zwölf Kapuzinern nach Tibet, 1737 noch einmal mit neun, da von seinen ersten Begleitern die meisten gestorben oder arbeitsunfähig geworden waren. Aber gegen Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bald nach dem Tode Horatios gaben die Kapuziner die Missionierung Tibets auf.

Von unmittelbaren Erfolgen aller dieser Bemühungen ist nichts bekannt geworden. Wenn Bekehrungen in erheblichem Umfang gelungen wären, so würden die Nachrichten darüber sicher nicht spurlos verloren gegangen sein. Die Missionare werden klug genug gewesen sein, um die Sachlage richtig zu beurteilen und die Aussichtslosigkeit einer beträchtlichen Verbreitung des Christentums in Tibet zu erkennen; sie werden aber auch aus dem synkretistischen Charakter des Lamaismus, der nicht nur die brahmanischen Götter, sondern auch die nationalen Gottheiten der Tibeter und schließlich noch nach der Bekehrung der Mongolen auch die Vorstellungen dieses Volkes in sich aufgenommen hatte, die berechtigte Erwartung abgeleitet haben, daß in seinem Schoß auch Raum für christliche Ideen und Kultusformen sein würde.

Von einer ähnlichen Anschauung sind Ende des sechzehnten Jahrhunderts die Jesuiten in China ausgegangen, die 1581 unter Führung von Ricci dort ankamen, in der Kleidung buddhistischer Mönche, um sich eine freundliche Aufnahme zu sichern, und unter öffentlicher Teilnahme an dem konfuzianischen Gottesdienst christliche Ideen verbrei-

teten, so daß manche Chinesen das Christentum annahmen, aber deshalb doch nicht aufhörten, Konfuzianer, Taoisten oder Buddhisten zu sein; bis ein Machtspruch aus Rom dieser Anpassung des Christentums an die chinesischen Bedürfnisse ein Ende machte.[1]

So werden auch die christlichen Missionare in Tibet in der Hauptsache auf die „friedliche Durchdringung" des Lamaismus mit christlichen Elementen ausgegangen sein, in der Hoffnung, ihn auf diese Weise mit der Zeit unmerklich zu christianisieren. Daß ihnen dies auf dem Gebiet des Kultus besser gelungen ist als auf dem der Lehre, findet seine Erklärung darin, daß der Lamaismus im Gegensatz zu dem ursprünglichen Buddhismus wesentlich auf das Aeußerliche gerichtet war. In der Hochschätzung der Werkheiligkeit mußten sich ja Lamaismus und Katholizismus verständnisvoll begegnen.

Im Jahre 1760 schloß sich Tibet gegen europäische Besucher ab, und seitdem ist es nur vereinzelten Europäern — gewöhnlich in asiatischer Verkleidung — gelungen, in das Land einzudringen, aber ohne die Hauptstadt Lhasa zu erreichen, — mit Ausnahme der britischen Expedition unter Oberst Younghusband, dessen Einzug in Lhasa im Jahre 1904 uns noch in frischer Erinnerung ist.

Jedenfalls war die Absperrung Tibets eine völlige, als die beiden Lazaristen-Patres Huc und Gabet in der Tracht buddhistischer Geistlicher im Januar 1846 von der Mongolei aus nach einer anderthalbjährigen mühseligen Reise Lhasa erreichten, das sie schon im März wieder auf Verlangen des chinesischen Residenten verlassen mußten. Was Huc in seinem berühmten Buche[2] über den lamaistischen Kultus

[1] Max Müller, Last Essays II. 315—317.

[2] Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine (2 Bde, Paris 1850, ²1853), auch in deutscher und englischer Uebersetzung.

mitgeteilt hat, ist eine Hauptquelle für Alle geworden, die über den Lamaismus geschrieben haben.

Rhys Davids' „Buddhismus“ schließt mit folgender zusammenfassender Beschreibung: „Fürwahr, der Lamaismus mit seinen geschorenen Priestern, seinen Glocken und Rosenkränzen, seinen Bildern, seinem geweihten Wasser, den prachtstrotzenden Gewändern, seinem heiligen Dienste mit doppelten Chören, Prozessionen, Glaubenssätzen, seinem mystischen Ritual mit Weihrauch, wobei die Laien nichts als Zuschauer sind, mit seinen Aebten, Mönchen und Nonnen von vielen verschiedenen Rangstufen, seiner Verehrung der doppelten Jungfrau, von Heiligen und Engeln, mit seinem Fasten und Fegefeuer, seinen Beichten, Götzenbildern und Gemälden, seinen ungeheuren Klöstern und prächtigen Kathedralen, seiner mächtigen Hierarchie, seinen Kardinälen und seinem Papste — zeigt, wenigstens auswendig, eine außerordentliche Aehnlichkeit mit der römisch-katholischen Kirche trotz der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Lehren und der Art ihres Denkens.“

Man könnte diese Schilderung noch ergänzen durch den Hinweis auf den Krummstab und die Bischofsmütze, die Teufelsaustreibungen, das Rauchfaß mit fünf Ketten, das man nach Belieben schließen oder öffnen kann, die Segenerteilungen, bei denen der Lama seine rechte Hand auf das Haupt des Gläubigen legt, die geistlichen Uebungen in der Zurückgezogenheit und anderes mehr.[1] Besondere Beachtung scheint mir ferner das Sichbekreuzen der höheren Lamas vor dem Beginn einer religiösen Handlung[2] zu verdienen, und eine Zeremonie, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Abendmahlsfeier hat.[3] Es handelt

---

[1] Huc bei Wecker a. a. O. 37.
[2] Waddell, Buddhism of Tibet, 423.
[3] Ebendas. 444 f.

sich hier um die Verteilung geweihten Brotes und Weines an die andächtige Menge. An Stelle des Brotes werden auch geweihte Pillen aus Butterteig erwähnt, und unter dem Wein muß wohl ein anderes alkoholisches Gebräu[1] verstanden werden. Jedenfalls werden „Brot und Wein" von den Teilnehmern an dieser Festlichkeit „zur Gewinnung von langem Leben" genossen. Bei dem langen Leben ließe sich an eine Umdeutung des christlichen ewigen Lebens denken.

Stark katholisch mutet uns auch ein Grundgedanke des Lamaismus an, daß nämlich die Priester „hold the keys of hell and heaven, for they have invented the common saying: without a Lāma in front (of the votary), there is (no approach to) God".[2]

Man könnte versucht sein, diese kultischen Uebereinstimmungen zwischen Katholizismus und Lamaismus als Parallelerscheinungen durch den Satz zu erklären, daß der menschliche Geist, wenn er sich in derselben Richtung des Denkens und Fühlens bewegt, auch äußerlich zu den gleichen Ergebnissen gelangt. Aber die Uebereinstimmungen sind zu eng und zu zahlreich, als daß wir ohne die Annahme der Entlehnung auskommen können. Wie ich mich oben in Kapitel V des ersten Abschnitts der Ueberzeugung nicht verschließen konnte, daß manche Grundzüge des Kultus von der alten christlichen Kirche aus dem Buddhismus übernommen sind, so haben umgekehrt in späterer Zeit viele christliche Kultusformen einer jüngeren Entwicklungsstufe in die entartetste Form des Buddhismus, in den Lamaismus, Aufnahme gefunden.

Ich habe oben (S. 185) angedeutet, auf welchem Wege

---

[1] „ambrosia brewed from spirit or beer", Waddell 445 unten; 448 Mitte ist aber wieder von dem sacred wine die Rede.

[2] Ebendas. 422, 423.

dies meiner Ansicht nach geschehen ist. Huc hat noch eine andere Möglichkeit in Betracht gezogen.[1] Im dreizehnten Jahrhundert zur Zeit der Mongolenherrschaft kamen Gesandte der Weltherrscher nach Italien, Spanien, Frankreich und England und werden — so meint Huc — von dort einen tiefen Eindruck von dem Glanz und Gepränge des katholischen Kultus mit heimgenommen haben. Das mag richtig sein; aber die etwaigen begeisterten Schilderungen dieser weltlichen Gesandten werden sich doch nur in allgemeinen Umrissen bewegt haben und können kaum auf den späteren Kultus der Mongolen Einfluß geübt haben. Noch weniger ist anzunehmen, daß die Mongolen die Spuren dieses Einflusses nach Tibet hineingetragen haben werden, da sie ja den Lamaismus, dessen treue Anhänger sie bis auf den heutigen Tag geblieben sind, aus Tibet bezogen haben. Zur Zeit ihrer höchsten Macht waren zudem die Mongolen, die damals dem Schamanismus anhingen, religiös indifferent und ließen sich von den Sendboten des Buddhismus, des Islam und auch des Christentums vergeblich umwerben. Als Chubilai Chān sich Ende des dreizehnten Jahrhunderts zum Buddhismus bekehrte, war das mongolische Weltreich bereits in Stücke gegangen.

Nach den Vermittlern des christlichen Einflusses auf den lamaistischen Kultus muß man schon in Tibet selbst suchen, und da ist allerdings die Vermutung Hucs[2] nicht von der Hand zu weisen, daß der berühmte Reformator des Lamaismus Tsong-kha-pa (1356—1418), der den Ornat der Geistlichen und ein genau geregeltes Ritual einführte, unter dem Einfluß christlicher Missionare gestanden habe,

---

[1] bei Wecker, Lamaismus und Katholizismus, 37—39.

[2] S. auch Waddell 59; Hackmann, Buddhism as a religion, 74, 75, 180.

wenn uns auch gerade aus dieser Zeit keine Kunde von einer katholischen Mission nach Tibet erhalten ist. Aber Zentralasien wurde damals von zahlreichen christlichen Missionaren durchreist. Der „Fremde mit der langen Nase und den in übernatürlichem Feuer leuchtenden Augen“ [1], mit dem Tsong-kha-pa verkehrt haben soll und in dem manche Forscher einen europäischen Lehrer Tsong-kha-pas vermutet haben, gehört allerdings in das Gebiet der Fabel. Er verdankt seine Entstehung nur dem Mißverständnis einer tibetischen Textstelle. Tsong-kha-pa selbst war der Besitzer der (für einen Mongolen) langen Nase und der leuchtenden Augen. [2]

Jedenfalls hat es seit den Nestorianern des siebenten Jahrhunderts nicht an Vermittlern gefehlt, die für die Einführung christlicher Kultuselemente in den tibetischen Buddhismus in Betracht kommen können.

Zum Schluß möchte ich eine Möglichkeit bestreiten, die mehrfach angedeutet worden ist, daß nämlich nicht der katholische Ritus den lamaistischen, sondern umgekehrt dieser jenen beeinflußt haben könnte. [3] Die dazu erforderliche Kraft hat der Lamaismus niemals besessen. Der mo-

[1] Huc, Souvenirs[2] II. 106.

[2] Günther Schulemann, Die Geschichte der Dalai Lamas (Heidelberg 1911), bei A. H. Francke, Deutsche Lit. Ztg., 1912. 647, 648.

[3] Waddell 421, 422: „It is still uncertain, how much of the Lāmaist symbolism may have been borrowed from Roman Catholicism, or *vice versa*“; Pischel, Leben und Lehre des Buddha 124: „Ohne Zweifel ist vieles aus dem Lamaismus in die katholische Kirche gewandert, die ja auch Buddha selbst als Josaphat = Bodhisattva unter ihre Heiligen ins Martyrologium Romanum aufgenommen hat“ — aber nicht aus dem Lamaismus! Aus Pischels Feder stammt nach deutlichen Anzeichen auch der Artikel „Indische Religionen“ in Brockhaus' Konversations-Lexikon[14] XVII (Supplement), wo es 594[b] heißt: „. . . . so daß der Gottesdienst des Lamaismus genau dem katholischen gleicht, von dem manche ihn herleiten wollen . . . . . Der umgekehrte Weg der Entlehnung ist aber ebenso wahrscheinlich.“

ralisch und intellektuell um vieles Schwächere nötigt nicht dem Stärkeren seine Lebensformen auf.

Wie wir gesehen haben, sind christliche Einwirkungen auf die Entwicklung des Buddhismus auf nebensächliche Erzeugnisse einer späten Zeit beschränkt; genau wie umgekehrt buddhistische Einflüsse auf das Christentum nur in sein Wesen nicht berührenden Punkten nachzuweisen sind und aus Zeiten, in denen die christliche Glaubenslehre schon ein festgegründeter Bau war. Alle Gleichheiten und Aehnlichkeiten in den Lehren der beiden großen Weltreligionen sind, soweit es sich um wesentliche Dinge handelt, unabhängig von einander entstanden und deshalb für die Religionswissenschaft von ebenso großer Bedeutung, als wenn sie auf Entlehnung beruhen würden.[1]

III. Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit Ausschluß der Bhagavadgītā. Die Entstehung des Krischnaismus.

Von hier an bis zum Schluß des Buches wird uns die Frage nach den christlichen Einflüssen auf die Entwicklung des Brahmanismus und Hinduismus beschäftigen. Von den beiden großen indischen Epen kommt dabei für uns das Rāmāyaṇa nicht in Betracht; denn dieses ist sicher in vorchristlicher Zeit verfaßt und durch spätere Einschiebungen nicht über das zweite Jahrhundert nach Chr. hinaus erweitert worden;[2] auch liegt die Heimat des Rāmāyaṇa im Osten Indiens. Anders steht es mit dem Mahābhārata, an dem mindestens ein Jahrtausend lang gedichtet worden ist. Wie wir jetzt wissen, hat das Mahābhārata zwar seinen ungeheuren Umfang in der Hauptsache allmählich in der

[1] S. oben S. 9—11.

[2] Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. I. 427 f., besonders 439, 440.

Zeit vom vierten Jahrhundert vor Chr. bis zum vierten Jahrhundert nach Chr. gewonnen;[1] aber es enthält doch nicht nur Stücke, die vor diesem Zeitraum entstanden sind, sondern auch noch einzelne Zusätze aus späterer Zeit. Die Ansicht Georg Bühlers, daß das Mahābhārata so, wie es uns vorliegt, im sechsten oder siebenten Jahrhundert zum Abschluß gekommen ist, wird heute kaum mehr bestritten. Die historische Möglichkeit dafür, daß christliche Elemente in unsern Mahābhārata-Text eingedrungen sind, ist also unzweifelhaft zuzugeben; aber es findet sich nur ein einziges Stück, von dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf, daß es die Bekanntschaft mit christlichen Lehren und dem christlichen Kultus verrate. Das ist die Legende von dem Śvetadvīpa, der „weißen Insel" oder der „Insel (d. h. dem Lande) der Weißen", Mbh. XII, Kap. 337, 338 (ed. Calc.).

Alle kompetenten Beurteiler stimmen darin überein, daß dieses Stück seinem ganzen Charakter nach zu den letzten Einschiebseln des großen Epos gehört. Kennedy[2] setzt es in das fünfte oder sechste Jahrhundert; ich glaube, mich auf Grund der weiter unten anzustellenden Erwägungen für das sechste Jahrhundert entscheiden zu müssen, und lege Wert auf die Feststellung, daß diese für meine Erklärung des Stückes notwendige Datierung mit kritischen Gründen nicht anzufechten ist. Wenn der Abschnitt wirklich ein Zeugnis für Berührungen des Brahmanismus mit dem Christentum enthält, so liefert er zugleich einen Beweis dafür, daß zu der Zeit und in dem Lande, wo die endgiltige Redaktion des Mahābhārata stattfand — im Innern von Nordindien — noch keine nennenswerte Kenntnis von den Lehren, dem Kultus und dem Gemeindeleben

[1] Ebendas. I. 389 f., besonders 396, 403.
[2] JRAS. 1907, 481.

des Christentums vorhanden war; denn sonst hätte dieses dem Verfasser der Śvetadvīpa-Episode nicht als etwas so fremdartiges und wunderbares erscheinen können.

Ich muß vorausschicken, daß keineswegs alle Fachgelehrten die christliche Grundlage der Śvetadvīpa-Legende anerkennen, sondern daß Barth[1], Hopkins[2] u. a. in ihr lediglich ein Erzeugnis dichterischer Phantasie erblicken. Ich selbst habe früher diesen Standpunkt vertreten[3] und bin erst neuerdings zu der Ueberzeugung gelangt, daß Lassen[4], Weber[5], Grierson[6], Kennedy[7] u. a. mit Recht in dem Abschnitt die Spuren einer Bekanntschaft mit dem Christentum finden.

Der Inhalt der Legende ist kurz zusammengefaßt folgender. Das Mahābhārata erzählt in dem ersten der beiden angeführten Kapitel, daß der weise Nārada nach dem Śvetadvīpa gelangt sei und von dort die ihm durch den Gott Nārāyaṇa verkündete Pāñcarātra-Lehre (von der später gehandelt werden muß) mitgebracht habe. In dem zweiten Kapitel legen die drei Söhne Brahmans Ekata, Dvita und Trita, d. h. Nr. I, II und III, nebst den sieben Ṛṣis den gleichen Weg zurück. Der Śvetadvīpa liegt in einer Entfernung von mehr als 32 000 Meilen (*yojana*) nordöstlich (Mbh. XII. 12703) oder nördlich (v. 12774) von dem Berge Meru, am Nordrande des Milchmeeres. Die weißen hellleuchtenden Bewohner dieses Landes sind übernatür-

[1] Religions de l'Inde 132.

[2] Religions of India 431, 432; jedoch hält Hopkins, India old and new, 161, eine rein äußerliche, durch eine Reise hervorgerufene Beziehung zu Christen in Herat oder Merv für möglich.

[3] Uebersetzung der Bhagavadgītā, Einl. 30.

[4] Indische Altertumskunde II[2] 1118/9.

[5] an zahlreichen Stellen, s. meine Uebersetzung der Bhagavadgītā, Einl. 30 Anm.

[6] ERE. II. 549[a] und anderweitig.

[7] JRAS. 1907, 481 f.

liche Wesen, sie haben keine Sinnesorgane, leben ohne Nahrung, sind herrlich duftend und sündlos, sie blenden mit ihrem Glanz die Augen sündhafter Menschen und sind noch mit anderen fabelhaften Eigentümlichkeiten (wie vier Hoden, sechzig normalen Zähnen und acht Fangzähnen, v. 12 706) begabt. Diese übermenschlichen Wesen verehren den einen unsichtbaren Gott Nārāyaṇa im Herzen mit leise gemurmelten Gebeten und mit stets gefalteten Händen (v. 12 787) und sind von der höchsten Liebe zu ihm erfüllt (v. 12 798). Niemand unter ihnen hat eine hervorragende Stellung, sondern Alle genießen das gleiche Ansehen (v. 12 790). Diese letzten Angaben machen in der Tat den Eindruck, daß ihnen die Berührung mit einer christlichen Gemeinde zu Grunde liegt; aber eine Schilderung des Abendmahlsdienstes, die Grierson in dem Kapitel hat finden wollen[1], habe ich nicht entdecken können.

Für die Realität der Bewohner des Śvetadvīpa spricht jedenfalls, daß man ihr Land nicht mit dem in der indischen Literatur häufig genannten mythischen Lande der Seligen im höchsten Norden, der Uttarakurus[2], vermengt hat. Wäre der Śvetadvīpa eine dichterische Fiktion, so hätte nichts näher gelegen als dies.

Die ganze Śvetadvīpa-Legende ist voll von unerhörten Phantastereien, hinter denen aber doch eine wirkliche Kunde von einem christlichen Lande zu stecken scheint. Dafür spricht außer den eben angeführten Zügen kultischer und sozialer Art die Angabe der Himmelsrichtung (Nordosten oder Norden), in welcher der Śvetadvīpa liegen soll. Albrecht Weber hat trotz dieser deutlichen Angabe

---

[1] Pratāpa Chandra Rāy's Mahābhārata-Uebersetzung, Śāntiparvan, Vol. II, p. 752 Anm., Grierson, JRAS. 1907, 316.

[2] Lassen, Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes II. 62 f., Indische Altertumskunde I[2] 612, 613, 1018.

mit fast unbegreiflicher Hartnäckigkeit Jahrzehnte lang die Auffassung vertreten, daß der Bericht des Mahābhārata nur dann verständlich werde, wenn man in ihm Traditionen über Reisen indischer Frommen nach Alexandria und über ihre dort erlangte Bekanntschaft mit dem Christentum erkenne. Alexandria kann natürlich der Lage nach gar nicht in Betracht kommen, und über andere ganz unsinnige Lokalisierungen will ich kein Wort verlieren. Lassen hat, der Wahrheit jedenfalls näher als Weber kommend, vermutungsweise an Parthien gedacht[1], wo einige Brahmanen das Christentum kennen gelernt und von wo sie einige christliche Lehren nach Indien gebracht haben mögen; aber seine Begründung mit dem Alter der Ueberlieferung, daß der Apostel Thomas in diesem Lande das Evangelium verkündet habe, ist hinfällig.[2]

Neuerdings hat Kennedy den Versuch gemacht, die Lage des Śvetadvīpa genauer zu bestimmen[3]. Er geht davon aus, daß die Angaben über seine Lage für ein ganz imaginäres Land zu bestimmt seien; sie könnten nur auf ein Land jenseits der großen Gebirgszüge hinweisen, d. h. auf Baktrien oder wahrscheinlich auf eine noch weiter nördlich gelegene Gegend, vielleicht auf das Ufer des Sees Issyk-kul, „where there is abundance of frozen sea", wodurch offenbar das mythische Milchmeer erklärt werden soll. Die letzte Vermutung begründet Kennedy damit, daß an dem Südrande des Issyk-kul zahlreiche nestorianische Gemeinden ansässig gewesen seien.

Nun kann aber der Issyk-kul bei dem Versuch der Identifizierung des indischen „Milchmeeres" aus folgenden Gründen gar nicht in Betracht kommen. Dieser See liegt

---

[1] S. 193 Anm. 4.

[2] S. oben Kap. I, S. 131 f.

[3] JRAS. 1907, 482.

erstens nicht so weit von Indien ab, wie man es nach den Angaben des Mahābhārata über die ungeheure Entfernung erwarten müßte; zweitens ist er nicht so groß, um die Vorstellung eines Meeres zu erwecken; und drittens friert er wegen seines auffallend warmen Wassers nicht zu. Das kirgisische Issyk-kul bedeutet „warmer See", ebenso wie seine chinesische Bezeichnung She-chaj. Die „abundance of frozen sea" kann also keinesfalls ausreichen, um den See im Winter einer milchigen Fläche ähnlich erscheinen zu lassen.

Viel größeren Anspruch auf Identität mit dem indischen Milchmeer scheint mir der entferntere Balchasch-See[1] zu haben, der heute etwa 20 000 Quadratmeter bedeckt, also ungefähr die Größe des Königreichs Württemberg besitzt. Balchaschi Nor ist kalmückische Bezeichnung und bedeutet „großes Wasser". Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß da, wo heute der Balchasch-See liegt, sich früher zeitweilig ein noch viel größerer See ausgebreitet hat.

Der Gedanke, daß der Balchasch-See das indische Milchmeer sei, wird durch seinen kirgisischen Namen Ak-Dengis „weißes Meer"[2] nahe gelegt. Dieser Name wird schwerlich daher kommen, daß der See von Ende November bis Anfang April mit Eis bedeckt ist, sondern folgenden Grund haben. Der Balchasch-See ist außerordentlich seicht und hat nach den Messungen des russischen Geographen L. S. Berg, der den See erstmals etwas genauer im Sommer 1903 untersucht hat, eine Maximaltiefe von nur 11 Metern. Diese größte von Berg gemessene See-

---

[1] Die Angaben über diesen See verdanke ich der Güte meiner geographischen Kollegen Gradmann und Uhlig.

[2] Egli, Nomina Geographica (Leipzig 1872) in dem Artikel Balkaschi Noor.

tiefe liegt in der Westhälfte, und wenn auch nach anderen anscheinend zuverlässigen Angaben im Osten Tiefen bis zu 20 Metern vorkommen sollen, ist der See doch im Durchschnitt viel weniger tief; insbesondere die Südwestecke und das ganze Südufer sind äußerst flach. Berg bezeichnet das Wasser als trüb [1], frühere Berichterstatter nennen es klar. Aber dieser Widerspruch hat nichts zu bedeuten; denn das Wasser eines so seichten Süßwassersees muß bei bewegter Luft bis zum Grunde aufgerührt werden und eine milchweiße Farbe annehmen. Das würde also in Verbindung mit der Größe und der Lage des Balchasch-Sees vortrefflich zu dem indischen Milchmeer stimmen.

Wenn man dann in Betracht zieht, daß die wichtigste der alten innerasiatischen Handelsstraßen von Samarkand über Taschkent nach Kuldscha und Turfan an der Südseite des Balchasch-Sees vorbeiführte und daß die Nestorianer schon frühzeitig ihre Missionare weit in das innere Asien hineingeschickt haben, so dürfte der Annahme nestorianischer Siedelungen am Balchasch-See im sechsten Jahrhundert — ungefähr $1^1/_2$ Jahrhunderte nach der im Jahre 411 erfolgten Konstituierung der christlichen Kirche des Sassanidenreiches, von der solche Niederlassungen ausgehen mußten — nichts im Wege stehen. Das durch seine einstmalige Fruchtbarkeit wohlbekannte Siebenstromland am Südostufer des Sees war in früherer Zeit dicht besiedelt; insbesondere sollen sich an den Flüssen Karatal und Ajagus viele Ruinen einer alten Kultur vorfinden. Es liegt die Vermutung nahe, daß diese alten Siedelungen in späterer Zeit Steppenvölkern oder auch der vorschreitenden Versandung zum Opfer gefallen sind.

[1] A. Woeikow in Petermanns Mitteilungen, 49 (1903), 285.

Th. Nöldeke hat mir darüber vom 6. Nov. 1911 geschrieben: „In der Gegend südlich vom Balchasch-See haben sich noch im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert ziemlich große nestorianische Gemeinden befunden. Das wissen wir durch die sehr zahlreichen Grabsteine mit syrischer Schrift und größtenteils auch in syrischer, allerdings entsetzlich mißhandelter Sprache, zum Teil in türkischer, wie denn die Leute ohne Zweifel türkisch sprachen und syrisch eben nur als Kirchensprache hatten."[1] Die beiden Orte mit den nestorianischen Kirchhöfen, Pischpek und Tokmak, liegen an den Abhängen des Alexandergebirges ziemlich nahe dem Südzipfel des Balchasch-Sees.

Daß in jenen Gegenden noch so spät nestorianische Gemeinden mit regulärem Klerus existierten, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß dort der Nestorianismus in früherer Zeit eine blühende Heimstätte gefunden hat.

Durch alles von mir angeführte gewinnt die Identität des Balchasch-Sees mit dem indischen Milchmeer zum Mindesten eine solche Wahrscheinlichkeit, wie sie nach Lage der Dinge zu erreichen ist.[2] Ich nehme deshalb keinen Anstand, meine Ueberzeugung dahin auszusprechen, daß nestorianische Niederlassungen, die im sechsten Jahrhundert am Gestade des Balchasch-Sees bestanden, die Grundlage für die Śvetadvīpa-Legende des Mahābhārata geliefert haben.

[1] Chwolson, Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie, Mémoires de l'Ac. Impér. des Sciences de St.-Pétersbourg. VII[e] Série, Tome XXXIV, No. 4 (St. Petersburg 1886), und Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie, Neue Folge, vorgelegt der Akademie am 28. Febr. 1896 (St. Petersburg 1897).

[2] Wenn meine Identifizierung richtig ist, so muß auch den älteren indischen Sagen von dem Milchmeer, namentlich der von seiner Quirlung, schon eine dunkle Kunde vom Balchasch-See zu Grunde liegen.

Da schon Bardesanes (im Anfang des dritten Jahrhunderts) die Anwesenheit zahlreicher Brahmanen in Baktrien erwähnt[1], so bietet die Annahme keine Schwierigkeit, daß die Nachricht, die der märchenhaft gestalteten Schilderung des christlichen Kultus und Gemeindelebens am Ufer des Milchmeeres zu Grunde liegt, über Baktrien nach dem nordwestlichen Indien gebracht worden ist. Von besonderer Bedeutung für das religiöse Leben Indiens ist aber diese Kunde nicht gewesen; denn es handelt sich um keine neue Idee, die mit ihr nach Indien gedrungen wäre. Wie wir später sehen werden, ist die Idee der Gottergebenheit und der Gottesliebe schon in viel früherer Zeit in Indien nachweisbar. Mit der Erzählung vom Śvetadvīpa hat ihr Verfasser nur einen Beleg aus dem Ausland für die Lehre geben wollen, daß die Gottesliebe der sicherste Weg zum höchsten Heile sei. Auch auf die spätere indische Literatur hat die Śvetadvīpa-Geschichte keinen wirklichen Einfluß ausgeübt; nur in einer Legende des Kūrmapurāṇa, nach der Śiva im Himalaya seinen vier Schülern Śveta, Śvetāśva, Śvetaśikha und Śvetalohita das Yoga-System vorgetragen hat, und in einer ganz ähnlichen Legende des Vāyupurāṇa kann man entfernte Nachklänge unserer Episode finden.[2] Schwerlich ist mit Weber[3] bei diesen Legenden an eine syrisch-christliche Mission, die sich im Himalaya niedergelassen hätte, zu denken. Noch geringere Bedeutung als diese Legenden hat die Tatsache, daß in dem modernen Krischna- und Rāma-Ritual und in dem ganz jungen Kommentar Svapneśvara's zu den

[1] Bei Eusebius, Praepar. Evang. VI. 10 (ed. Gaisford, Vol. II, p. 83, l. 2): παρὰ Ἰνδοῖς καὶ Βάκτροις εἰσὶ χιλιάδες πολλαὶ τῶν λεγομένων Βραχμάνων.

[2] Lassen, Indische Altertumskunde II[2] 1119; Wilson, Selected Works III. 148 f.

[3] Indische Studien I. 421 Anm., II. 398, Kṛishṇajanmāshṭamī 322.

Śāṇḍilyasūtras auf die Śvetadvīpa-Geschichte Bezug genommen wird.[1] Es ist eine maßlose Ueberschätzung, wenn Weber[2] sagt, es könne kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß die jetzige Krischnaverehrung in Indien wesentlich auf jenen Pilgerreisen beruhe, von denen uns die Kunde in der Śvetadvīpa-Geschichte erhalten ist.

Ich habe oben (S. 192) gesagt, daß die Śvetadvīpa-Legende das einzige Stück des Mahābhārata sei, in dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit christlicher Einfluß angenommen werden könne. Hopkins[3] sieht noch eine ganze Reihe weiterer Möglichkeiten, die aber einer genaueren Prüfung nicht Stand halten und zudem auf der irrigen Voraussetzung beruhen, daß christliche Missionare schon von dem ersten Jahrhundert an im nordwestlichen Indien tätig gewesen seien. Wir haben oben in Kap. I gesehen, daß es vor Beginn des dritten Jahrhunderts keinesfalls Christen in Indien gegeben hat.

Obwohl Hopkins in verständiger Weise betont, „how remarkably similar may be by mere chance the phraseology of different religions“ [4], und obwohl er die in diesen Worten liegende Warnung durch Anführung mehrerer merkwürdiger Parallelen zwischen dem Veda und dem Alten Testament bekräftigt [5], von denen keine hüben oder drüben in dem Verdacht stehen könne, Quelle oder Nachbildung zu sein, läßt er sich doch durch die von ihm selbst gegebene Warnung nicht abhalten, aus den kühnsten Kombinationen die Möglichkeit eines historischen Zusammenhangs abzuleiten. Er ist offenbar von dem Wunsch erfüllt,

---

[1] Weber, Krishṇajanmāshṭamī 321.

[2] Ebendas. 319, 320.

[3] India old and new, 152 f.

[4] Ebendas. 150.

[5] Zum Teil im Anschluß an Kaegi, Der Rigveda[2] (Leipzig 1881) 63 f.

christlichen Einfluß im Mahābhārata und besonders in der Bhagavadgītā (wovon im nächsten Kapitel gehandelt werden soll) zu finden und den Krischnaismus möglichst frühzeitig in Abhängigkeit von dem Christentum erscheinen zu lassen. Zwar macht er mehrfach Einschränkungen, wie sie von einem so besonnenen Gelehrten zu erwarten waren, wenn er z. B. S. 159 „kein großes Gewicht auf die Parallelen legt, welche die Möglichkeit christlichen Einflusses nahe legen“ oder sie S. 160 giebt „for what they are worth“; auch ist Hopkins bei der Aufstellung der Parallelen immer sehr vorsichtig im Ausdruck; aber die ganze Darstellung ist doch darauf berechnet, auf Laien eine suggestive Wirkung auszuüben und den Glauben an einen weitreichenden Einfluß des Neuen Testaments auf das Mahābhārata zu erwecken. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und bei der Beachtung, die Hopkins' Aufsatz in weiten Kreisen gefunden hat, muß ich dagegen entschieden Verwahrung einlegen und darf mich deshalb nicht auf diese allgemeinen Bemerkungen beschränken, sondern muß näher auf die Einzelheiten eingehen, als mir lieb ist.

Bei Hopkins 159 heißt es: „Krishna is a by-name of Vyasa, the author of the epic (in so far as the arranger of the mass may be called author), who, though not identified with Krishna as Supreme God, is himself divine, and is described as »the unborn (that is, the eternal) and ancient one, the only son of God, born of a virgin, very part, *ança*, of God.« He is a figure unknown till the end of the epic, and even his name Vyasas, *vyāsas*, has a certain similarity with *iēsos*[1].“ Vyāsa ist aber ein gut indisches Wort und bedeutet ‚der Ordner‘; der diesen Namen tragende Seher gilt nicht nur als der Ordner der Massen des Mahābhārata, sondern auch als der

[1] Gemeint ist natürlich Ἰησοῦς.

der vier Veden und als der Verfasser der Purāṇas. Nicht nur der Schluß des zitierten Satzes, wo aus einer belanglosen zufälligen Wortähnlichkeit, wie sie mit Leichtigkeit in Hunderten von Fällen aus den verschiedensten Sprachen beizubringen sind, die Möglichkeit einer Namensentlehnung abgeleitet ist, sondern der ganze Satz läßt die Objektivität und kritische Schärfe vermissen, die wir sonst an den Arbeiten von Hopkins gewohnt sind. Ich habe bei diesem Urteil, das auch für die nachfolgenden Ausführungen von Hopkins gilt, hauptsächlich das von mir durch den Druck hervorgehobene Zitat im Auge, das einen christlichen Eindruck machen soll. Dieses Zitat hat Hopkins aus Teilen von drei verschiedenen Versen des Mahābhārata (XII. 13640, 41, 88, ed. Calc.) zusammengestellt, um einen Anklang an christliche Ideen zu gewinnen! Natürlich ist dabei das Epitheton ‚born of a virgin' besonders auffällig. Wie aber verhält es sich damit? Ich glaube die phantastische Erzählung von der Geburt des Vyāsa am besten mit den Worten von Winternitz[1] mitzuteilen:

„Er ist der Sohn eines berühmten Asketen, des Ṛṣi Parāśara. Dieser große Heilige erblickt eines Tages die in einem Fische zur Welt gekommene und von Fischerleuten aufgezogene Satyavatī und ist von ihrer Schönheit so entzückt, daß er ihre Liebe begehrt. Sie will ihm aber nur unter der Bedingung zu Willen sein, daß sie, nachdem sie ihm einen Sohn geboren, wieder ihre Jungfernschaft zurückerlange. Der große Heilige gewährt ihr diesen Wunsch, sowie auch den, daß sie ihren Fischgeruch verliere und einen wunderbaren Duft ausströme. Unmittelbar nachdem er ihr beigewohnt, gebiert sie auf einer Insel in der Jamnā einen Sohn, welcher Dvaipāyana, „der Inselgeborene", genannt wird. Der Knabe wächst heran und

[1] Gesch. d. ind. Litt. I. 268, 269.

ergiebt sich bald der Askese .... Satyavatī aber, wieder zur Jungfrau geworden, wurde später die Gemahlin des Kurukönigs Śāntanu.“

Aus diesem Grunde also wird Vyāsa, obwohl seine Geburt durch natürliche Zeugung veranlaßt war, ‚Jungfernsohn‘ (*kānīna*) genannt; und doch hat Hopkins, dem bei seiner intimen Vertrautheit mit dem Inhalt des Mahābhārata diese Erzählung sicher bekannt war, darin eine Parallele mit der Legende von der übernatürlichen Geburt Christi sehen wollen!

Nach dem hier kritisierten Satz fährt Hopkins fort: „Then of the god Krishna it is said: »He, the guardian of his flock, the sinless God, the Lord of the world, consented to the death of (himself and) his race that he might fulfil the word of the seers«, where, if we had shepherd and prophets, the comparison would be very striking.“

Es handelt sich bei diesem Zitat aus dem Mahābhārata (XVI. 161—163, ed. Calc.) um die in Folge eines Fluches der Gāndhārī vor sich gegangene Vernichtung des Yādava-Stammes, dessen Anführer Krischna war. Die Männer geraten bei einem Trinkgelage in Streit und erschlagen sich gegenseitig mit Keulen; Krischna selbst aber wird im Walde von einem Jäger Namens Jarā ‚das Alter‘ irrtümlich für eine Antilope angesehen und durch einen Pfeilschuß in seine einzige verwundbare Stelle an der Fußsohle getötet[1]. Die von Hopkins angeführten Verse, die der leibliche Vater des Krischna, Vasudeva, spricht, lauten in wörtlicher Uebersetzung: „Ihr .... erkanntet Govinda (den Herdengewinner, d. h. Krischna) als den ewigen, schuldlosen, unvergänglichen Gott; und dieser mein Sohn, der doch der mächtige Vischnu selbst war (d. h. in dem Vischnu sich verkörpert hatte), sah den Untergang seines eigenen Ge-

[1] Winternitz a. a. O. I. 317.

schlechtes mit an und ließ ihn geschehen. Er, der Herr der Welt, wünschte das Wort der Gāndhārī und der Ṛṣis jetzt nicht eitel erscheinen zu lassen, o Bedränger der Feinde." Wer könnte wohl in diesem Ausspruch und in dem Vorgang, auf den er sich bezieht, bei unbefangenem Urteil christlichen Einfluß auch nur für möglich halten? Hopkins sucht — natürlich unbewußt — den Schein eines solchen Einflusses durch den suggestiven Zusatz ‚of himself' und durch die christliche Färbung des Wortlauts seiner Uebersetzung zu erwecken. Krischna geht mit seinem Stamm nicht zu dem Zwecke zu Grunde, „that he might fulfil the word of the seers", sondern weil ein echt indischer Fluch sich erfüllt, wie das in der brahmanischen Erzählungsliteratur mit Widerwillen erregender Häufigkeit geschieht.

Hopkins fährt fort: „Another passage . . ., close to biblical phraseology, may be found in the description of the avenging spirits: »If thou goest into the depths of the earth, or if thou shouldst fly above, or if thou fleest to the further side of the sea, still thou shalt find no escape from them« (Mbh. IV. 428); as compared with the Psalmist's words, „Whither shall I fly . . . into heaven . . . Sheol . . . the uttermost parts of the sea?" (Ps. 139. 7f.)

Ließe sich diese Psalmstelle nicht ebenso gut vergleichen mit dem um viele Jahrhunderte älteren Vers in dem berühmten Varuṇa-Liede des Atharvaveda (4. 16. 4): „Wer auch dem Himmel weit hinweg enteilte, nicht käm' er los von Varuṇa, dem König", und hätten wir in dieser Parallele nicht eine neue Warnung vor dem Versuch zu sehen, mit solchen Aehnlichkeiten des Ausdrucks Entlehnungshypothesen zu stützen?[1] Auch hier darf man wieder den Vers des Mbh. nicht losgelöst von der Situation betrachten, auf die er sich bezieht. Kīcaka will die Draupadī ver-

[1] S. oben S. 200.

führen, sie aber weist ihn ab und droht ihm mit der Rache ihrer fünf Gatten, die Gandharven seien. Und nun stelle man sich vor, daß der Dichter bei der Schilderung dieses Vorgangs an ein Psalmwort gedacht und sich angelehnt haben soll, während weit und breit im Umkreis dieser Geschichten keine Spur biblischen Einflusses zu finden ist! Auf den etwaigen Einwand, man müsse sich die Sache so denken, daß solche biblischen Wendungen sich zu jener Zeit in dem brahmanischen Indien bereits eingebürgert hätten und auch ohne Erinnerung an die Quelle verwendet worden wären, ist zu erwidern, daß dagegen — abgesehen von der großen inneren Unwahrscheinlichkeit — die außerordentliche Seltenheit wirklich auffallender Parallelen im Mahābhārata spricht. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, die indische Originalität solcher Aussprüche in Frage zu ziehen.

Das nächste Zitat „Thou seest the faults of others, though they be no larger than mustard, but thine own faults thou canst not see, though they be as large as a *bilva* tree“ (Mbh. I. 3069) weist auch nur eine aus allgemein menschlichen Erwägungen sich erklärende Gleichheit des Gedankens mit dem bekannten Bibelspruch auf, nicht aber das charakteristische Bild von dem Splitter und dem Balken im Auge.

Eine ganz absonderliche Parallele führt dann Hopkins am Schlusse des Absatzes an: „Even the crucifixion has its analogy in the story of the Stake-saint (impaling being the equivalent of crucifixion), who was unjustly impaled with thieves, but he did not die like the thieves and so awakened the wonder of the royal guard. They went and told the king, who was frightened when he heard of it and came to the Saint on the Stake and besought his forgiveness, which was granted, as the king had acted

ignorantly. He is besung in all the worlds as the Impaled One ..... It is perhaps not impossible that there is here the echo of Christian story." Das ist im Gegenteil ganz unmöglich und völlig ausgeschlossen. Man braucht sich nur die Geschichte im Mahābhārata (I. Kap. 107 und 108) genauer anzusehen, um zu finden, daß die einzige Aehnlichkeit mit der Kreuzigung Christi darin besteht, daß ein Unschuldiger hingerichtet wird. Das ist auf Erden oft genug geschehen und hat sich in den Literaturen aller Völker als ein wirksames Erzählungsmotiv erwiesen. Nicht einmal die Todesart ist in unserem Falle die gleiche.

Der Inhalt der indischen Geschichte ist folgender. Der Asket Māṇḍavya sitzt vor seiner Einsiedelei Jahre lang mit erhobenen Armen und beobachtet das Gelübde des Schweigens. Da kommen eines Tages Räuber angelaufen, die von der Polizei verfolgt werden, verstecken ihre Beute in der Einsiedelei und halten sich selbst in der Nähe verborgen. Die Verfolger fragen den Asketen, in welcher Richtung die Räuber geflohen seien, und erhalten von ihm natürlich keine Antwort. Bald aber fangen sie die Diebe und finden deren Beute in der Einsiedelei Māṇḍavyas, worauf dieser unter dem Verdacht der Mitschuld zusammen mit den Räubern ergriffen, dem König vorgeführt und zum Tode verurteilt wird. Die Henker pfählen Māṇḍavya; er aber erhält sich trotzdem, und obgleich er keine Nahrung bekommt, durch die Kraft seiner Askese am Leben und ruft durch eben diese Kraft andere Heilige herbei, die bei Nacht in der Gestalt von Vögeln kommen und ihn kummervoll fragen, um welcher Schuld willen er die Marter der Pfählung zu erleiden habe. Māṇḍavya antwortet: „Wem soll ich die Schuld geben? Kein Anderer (außer mir selbst) tut mir das an". Der König empfängt die Meldung, daß Māṇḍavya in wunderbarer Weise am Leben

bleibe, eilt darauf, ihn um Verzeihung zu bitten und läßt den Marterpfahl herunternehmen. Als er aber dem Asketen den Pfahl aus dem Leibe ziehen will, bringt er das nicht fertig und haut ihn deshalb am Rande des Körpers ab. Māṇḍavya geht mit der Holzspitze, die er für sein ferneres Leben im Leibe behält, von dannen und übt seine erfolgreiche Askese weiter. In der ganzen Welt aber heißt er fortan Aṇī-Māṇḍavya „M. mit dem Pflock“. Eines Tages begibt er sich zu dem Wohnsitz des Dharma, des Gottes der Gerechtigkeit, und fragt den auf seinem himmlischen Thron sitzenden, um welcher unwissentlich begangenen Schuld willen er so grausame Leiden zu erdulden habe. Dharma sagt ihm, es sei das die Strafe dafür, daß er als Kind einmal Insekten mit einem Schilfhalm in den Hinterleib gestochen habe. Darauf verflucht Māṇḍavya den Gott, daß er als Śūdra wiedergeboren werden solle, weil er wegen eines kindlichen Vergehens eine so unverhältnismäßig schwere Strafe verhängt habe. Der Fluch geht natürlich in Erfüllung.

Springt nicht das echt indische Gepräge dieser phantastischen Erzählung in die Augen? Kann man sich eine größere Häufung charakteristisch-indischer Züge denken, als den Typus des Asketen, die übernatürliche Kraft der Askese, die die unmöglichsten Wunder wirkt und der gegenüber selbst die Götter machtlos sind, den Gedanken der unausbleiblichen Vergeltung für jede Tat und den unvermeidlichen Fluch am Ende? Wie kann ein sonst so klar blickender Gelehrter, der aus der zum Teil doch hundertmal größeren Aehnlichkeit neutestamentlicher Erzählungen mit ihren buddhistischen Parallelen keine historische Abhängigkeit erschließt, es nur für möglich halten, daß in der eben erzählten Geschichte ein Echo des Berichts vom

Leiden Christi zu finden sei?[1] Psychologisch begreiflich wird das wohl nur durch eine religiöse Grundstimmung, die das unwillkürliche Bedürfnis hat, Uebertragungen aus dem Christentum zu entdecken. Wer nach solchen Gründen für christlichen Einfluß auf das Mahābhārata sucht, beweist damit am besten, daß ein solcher Einfluß nicht existiert.

Völlig unbegreiflich ist mir auch, wie Banerjea[2] und Weber[3] in der Geschichte vom Śūdra Śambuka, die Mbh. XII. 5742 erwähnt und als bekannt vorausgesetzt wird, einen Einfluß der südindischen Christen an der Küste von Koromandel und Malabar haben vermuten können. Dieser Śūdra suchte, was nur den Angehörigen der arischen Kasten erlaubt ist, durch asketische Uebungen in die Gemeinschaft der Götter aufzusteigen, und wurde zur Strafe für seine Anmaßung von Rāma zum Segen des Landes, dessen Ordnung durch das Streben des Śūdra gestört war, enthauptet. Diese Erzählung von echtestem brahmanischen Gepräge wird auch sonst mehrfach berichtet, schon im Rāmāyaṇa und später von Kālidāsa (im fünften) und Bhavabhūti (im achten Jahrhundert). Die beiden genannten Gelehrten vermuteten in ihr eine Anspielung auf die unter dem Einfluß der südindischen Christen eingeführte Neuerung vischnuitischer Sekten, auch Śūdras in ihre religiöse Gemeinschaft aufzunehmen, und einen Beleg dafür, wie anstößig diese Neuerung den Anhängern des alten Systems

---

[1] In seinem Werke Religions of India, 432, hatte Hopkins in verständiger Weise diesen Gedanken für unmöglich erklärt: „It is not of course due to Christian influence that the great ‚saint of the stake' is taken by the ‚king's men', is crucified (or literally impaled) among thieves, and lives so long that the guard go and tell the king of the miracle."

[2] The Nārada Pancharātra (ed. Bibl. Ind., Calcutta 1865) Introd. 9.

[3] Indische Streifen III. 90; Die Griechen in Indien, SBA. 1890, 832.

erscheinen mußte. Diese Neuerung gehört aber, wie wir unten sehen werden, einer sehr viel späteren Zeit an als die Quellen, die von dem Śūdra Śambuka erzählen; und das Rāmāyaṇa, über dessen Alter freilich Banerjea und Weber damals noch ganz unrichtige Vorstellungen hatten, ist in vorchristlicher Zeit verfaßt worden.[1]

Von diesen Einzelheiten wende ich mich zu einer Frage von allgemeinerer Bedeutung, nämlich zu dem Problem der Entstehung des Krischnaismus, dessen älteste zusammenhängende Quelle das Mahābhārata ist. Ich habe schon in der Einleitung kurz darauf hingewiesen, daß der Krischnaismus keinen Einfluß auf das Christentum ausgeübt haben kann. Das Gegenteil ist zwar auch von Dilettanten behauptet worden, muß aber schon deshalb als ausgeschlossen gelten, weil der Krischnaismus keine Propaganda außerhalb Indiens gemacht hat wie der Buddhismus.

Was wir aus dem Mahābhārata über die Entwicklung dieser Religion und den Zusammenhang, in den sie gehört, erfahren, ist kurz zusammengefaßt folgendes.

In dem Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas, der den Kern des Mahābhārata bildet, steht Krischna, der Sproß aus dem Sātvata-Zweige des Yādava-Stammes und der Anführer dieses kleinen Hirtenvolkes, den Pāṇḍavas als Freund und Helfer zur Seite. Die Vermutung, daß die Gestalt Krischnas von einem nicht-arischen Volke herstamme, weil der Name „schwarz, dunkel“ bedeutet und Krischna in der Kunst als ein Mann von indigoblauer Farbe dargestellt wird[2], ist haltlos; denn nicht nur der Name Krischna, son-

[1] S. oben S. 191.

[2] L. D. Barnett, Bhagavadgītā translated, Introduction 50; J. Kennedy, JRAS. 1907, 961.

dern auch die Namen seiner Eltern und seines Volkes sind gut arisch.

In den ältesten Stücken des Epos ist Krischna nichts als eine menschliche, ja allzumenschliche Person; denn die Pāṇḍavas vernichten ihre Feinde nicht im ehrlichen Kampf, sondern durch List und Verrat, und immer ist es Krischna, der den Verrat anstiftet und verteidigt. Das mag allerdings darin seine Erklärung finden, daß das Mahābhārata ursprünglich ein Gedicht zum Preise der Kauravas war, das dem Freunde der Pāṇḍavas den Makel eines tückischen und hinterlistigen Mannes anheftete, und daß es erst später in ein Pāṇḍava-Epos umgearbeitet wurde, in dem naturgemäß der Bundesgenosse seiner Helden verherrlicht werden mußte. Aber es ist doch bemerkenswert, daß jene Züge der Hinterlist und Verräterei bei der Umarbeitung des alten Epos an dem Charakter des Krischna nicht getilgt worden sind; denn das beweist uns, daß Krischna zu der Zeit, als diese Umarbeitung vorgenommen wurde, in der Erinnerung noch als eine durchaus menschliche Persönlichkeit gelebt hat.

Ueber den wahrscheinlichen Anlaß zu der Erhöhung Krischnas in die Sphäre des Uebermenschlichen werde ich weiter unten handeln und zunächst nur das Tatsächliche mitteilen, soweit wir es hier gebrauchen.

Aus dem Anführer eines halbwilden Hirtenvolkes ist Krischna zuerst zum Halbgott und dann zum Stammgott der Yādavas geworden, — ein Vorgang, für den noch aus dem neuzeitlichen Indien eine Analogie in der Erhebung des Mahratta-Häuptlings Śivaji zu göttlicher Würde beigebracht werden kann.[1]

[1] Hopkins, India old and new, 105, in dem Aufsatz „A study of gods". Ebendaselbst erklärt Hopkins Krischna und Rāma für „originally local chieftains of Northern India". Deutlicher kann man

Die Nachkommen der siegreichen Pāṇḍavas übernahmen den neuen Gott gern, der das Emporkommen ihrer

seine Ueberzeugung von der ursprünglich menschlichen Natur Krischnas wohl nicht aussprechen. Aber von dieser Ueberzeugung hat Hopkins weiterhin in dem Buche, wo man es erwarten sollte, d.h. in dem Aufsatz „Christ in India", bei der Behandlung Krischnas und des Krischnaismus keinen Gebrauch gemacht. Der eben genannte Aufsatz „A study of gods" ist zuerst 1899 veröffentlicht, also ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben wie das 1898 erschienene Werk „Religions of India", in dem Hopkins p. 467, 468 Krischna für einen anthropomorphierten Gott erklärt. Man ist erstaunt das zu lesen; denn ein paar Seiten vorher (p. 465) nimmt Hopkins historischen Charakter für Krischna in Anspruch und identifiziert ihn ganz richtig „with the character mentioned in the Chāndogya Upanishad, 3. 17. 6", d.h. mit einem menschlichen Schüler. Man sieht, Hopkins' Ansichten über Krischna haben gewechselt, und nicht nur im Laufe der Zeit; sondern die einander widersprechenden Anschauungen werden in derselben Zeit, in denselben Werken, ja innerhalb weniger Seiten vorgetragen.

Schon S. 208 Anm. 1 hatte ich einen Fall angeführt, in dem Hopkins eine frühere richtige Anschauung später durch eine unrichtige ersetzt hat. Da er dies stillschweigend getan hat, so muß man annehmen, daß die ältere Darstellung zum Schaden der Sache seinem Gedächtnis entschwunden war. Genau das Gleiche ist noch an einer anderen Stelle zu konstatieren. Religions of India 429 sagt Hopkins: „the teaching of Christianity certainly may be suspected, but it cannot be shown to exist in the Divine Song" (d.h. in der Bhagavadgītā), und p. 430 oben erklärt er den christlichen Einfluß in diesem Text als „doubtful to the last degree". Drei Jahre später, India old and new 152 f., spricht er sich — ohne auf seine frühere Anschauung Bezug zu nehmen — auf Grund einer Menge von Parallelen, die, wie wir weiter unten sehen werden, nach Lage der Dinge nichts beweisen, mit aller Entschiedenheit für die Abhängigkeit der Bhagavadgītā von den Lehren des Christentums aus: „they [the parallels] present a body of evidence that is, I think, almost conclusive in favor of one of the religions having borrowed from the other" (p. 155), was nach dem Zusammenhang nur Entlehnung aus dem Christentum bedeuten kann. Vgl. auch p. 158, wo das vierte Evangelium „peculiarly suitable to influence the Hindu divines" genannt wird. Auch in diesem Fall verdient der Hopkins von 1898 den Vorzug vor dem Hopkins von 1901.

Vorfahren gefördert hatte, und ließen sich den Kultus der kraftvollen und volkstümlichen Gestalt angelegen sein. Und den Brahmanen, die zuerst gewiß diesem ausgesprochenen Kriegergott und ursprünglichen Stammgott unbrahmanisierter Nomaden nicht hold gewesen sein werden, blieb nichts anderes übrig als sich mit dem neuen Kult zu befreunden, wenn sie ihren Einfluß auf die Krischnaverehrer ausdehnen wollten. Sie konnten nichts besseres tun als unter Benutzung der bequemen Inkarnationstheorie Krischna für eine Erscheinungsform (*avatāra*) des Gottes Vischnu zu erklären.[1]

Daß dies schon spätestens im vierten Jahrhundert vor Chr. geschehen ist, hat zwar Kennedy bestritten;[2] es ergiebt sich das jedoch mit Sicherheit aus der bekannten Tatsache, daß Megasthenes, der von 302—288 als Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe zu Pāṭaliputra weilte, in seinen Berichten in unverkennbarer Weise den Krischna als Avatāra des Vischnu unter dem Namen Herakles neben Dionysos (= Schiva) nennt.[3]

---

[1] Vgl. Grierson, ERE. II. 541 b: „The incorporation was carried out in exactly the same way as that in which we see Brahmanism extending its frontiers at the present day. The process is going on now before our eyes. Local or aboriginal deities are discovered to be identical with Śiva or some other member of the Brāhmanical pantheon, and the distinction of caste is conferred upon the converts. Usually they are declared to be Rājputs, or, in other words, of the Kṣatriya class. The aboriginal customs and beliefs are at first left untouched, and in a couple of generations no more ardent supporters of the claims of the Brāhmanical priesthood are to be found than those who are still fetish-ridden savages.“

[2] Daß seine Gründe (JRAS. 1907, 962 f.) nichts beweisen, hat A. Berriedale Keith ebendas. 1908, 170 f. dargetan. Daran hat auch Kennedy's Erwiderung p. 505 f. nichts geändert.

[3] Lassen, Indische Altertumskunde II² 1107, 1126. Auch sind Nārāyaṇa, Vāsudeva (zwei Beinamen Krischnas) und Vischnu schon Taittirīya Āraṇyaka 10. 1. 6 identifiziert, d.h. an einer Stelle, die

In den jüngeren Teilen des Mahābhārata hat die Erhöhung Krischnas weitere Fortschritte gemacht; denn er erscheint dort als Allgott, als eins mit der Weltseele, dem Brahman.

Wie echt indisch diese ganze Entwicklung war, erkennen wir daraus, daß sie in genau derselben Weise noch an einem zweiten Beispiel festzustellen ist, nämlich an dem Helden des Rāmāyaṇa, dem ursprünglich auch rein menschlichen Rāma, der ebenfalls zuerst zum Halbgott und schließlich zum Allgott umgewandelt worden ist und ebenso wie Krischna als eine Inkarnation Vischnus gilt. So wenig sonst auf dem Gebiet der Religionsgeschichte die euhemeristische Auffassung sich bewährt hat, so oft läßt sie sich doch gerade in Indien von Alters her bis in die neueste Zeit hinein als richtig erweisen. Nicht nur Helden und Sektenstifter, sondern auch Autoren über nicht-religiöse Gegenstände und Dichter sind in Indien oft mit Göttern identifiziert oder einfach vergöttlicht worden.[1]

Es ist mir deshalb nie recht verständlich gewesen, daß manche Forscher wie Tiele, Senart, Barth, Kennedy, Berriedale Keith — im Grunde auch schon A. Weber, und in dem Hauptteil seiner Aeußerungen Hopkins — trotz der deutlichen Zeugnisse unserer Quellen Krischna für eine ursprünglich rein mythische Gestalt, für einen Sonnengott oder einen Vegetationsdämon, haben erklären können. Gegen diese Auffassung spricht das

spätestens dem dritten Jahrhundert vor Chr. angehört, aber wahrscheinlich älter ist. Vgl. Weber, Ind. Stud. 13. 353, Anm. 1; A. Berriedale Keith, JRAS. 1808, 171 Anm. 2. J. Kennedy, JRAS. 1907, 974, setzt die Identifizierung Krischnas mit Vischnu erst in die Zeit Kālidāsas, also in das fünfte Jahrhundert nach Chr.!

[1] H. Jacobi am Schluß seiner Abhandlung „Kultur-, Sprach- und Literarhistorisches aus dem Kauṭilīya", SBA. 1911 (XLIV), 973; Hopkins, Religions of India, 522 Anm., nach IA. XI. 56, 149.

Menschtum Krischnas in den ältesten Teilen des Mahābhārata und die ganze im großen Epos zu verfolgende Entwicklung. Auch wäre die Vermenschlichung eines ursprünglichen Gottes, die jene Gelehrten in Uebereinstimmung mit der indischen Mythologie annehmen, den indischen Dichtern zu gut gelungen, um glaubhaft zu sein. Krischna ist nicht ein anthropomorphierter Gott, sondern ein deifizierter Mensch, und die Mythologie hat das wirkliche Verhältnis umgekehrt, was ja auch sonst bei Verwandlungsmythen nachweisbar ist.

Daß später, als Krischna die volkstümlichste Göttergestalt des indischen Pantheons geworden war und seine Verehrer immer mehr wunderbare Geschichten von ihm zu erzählen wußten, in seinen Mythen- und Sagenkreis allerlei Züge eingedrungen sind, die ursprünglich dem alten Sonnengott und anderen Göttern angehört haben, ist nur zu begreiflich. Die Uebertragung von Sonnenmythen auf Krischna war eine notwendige Folge seiner Identifizierung mit Vischnu, der von Haus aus ein Sonnengott war. Grierson[1] schätzt, allerdings ohne diesen Grund geltend zu machen, den Einfluß des Sonnenkultus ziemlich hoch ein, steht aber im übrigen durchaus auf dem hier vertretenen Standpunkt. Ferner mögen auch lokale Göttergestalten vollkommen mit Krischna verschmolzen und in ihm aufgegangen sein.[2] Dafür scheint die Tatsache zu sprechen, daß die Hauptstadt des erwachsenen Helden Krischna Dvārakā an der Westküste von Gujarat ist, während die seine Kindheit und Jugend betreffenden Sagen alle in das Innere des Landes nach Mathurā an der Yamunā (in der Nähe des heutigen Agra) und deren Umgebung verlegt

[1] In dem wichtigen Artikel Bhakti-mārga, ERE. II. 540b.

[2] J. Kennedy, JRAS. 1907, 960 f., dessen wirren mythologischen Spekulationen ich jedoch keineswegs beipflichte.

sind. — Keine von solchen späteren Zutaten zu dem Sagenkreis Krischnas darf man zur Grundlage der Erklärung machen.

Daß von allen Helden des Mahābhārata gerade Krischna in so merkwürdiger Weise erhöht worden ist, wird schwerlich auf einem unberechenbaren Zufall beruhen, sondern eine besondere Ursache gehabt haben. An Stammesfürsten und erfolgreichen Kriegern, die sich ebensogut oder besser zur Vergöttlichung geeignet hätten, ist im Mahābhārata kein Mangel. Zur Erklärung der Auszeichnung Krischnas hat R. G. Bhandarkar, der bedeutendste Sanskritist unter den Eingeborenen Indiens, eine Vermutung vorgetragen,[1] die viel für sich hat und später von anderen mit weiteren Gründen gestützt worden ist.[2]

Danach wäre Krischna, der Sohn des Vasudeva und der Devakī, nicht nur ein Stammeshäuptling sondern auch der Begründer einer Religion gewesen, die zuerst unter den Yādavas Fuß gefaßt, sich aber bald über die Grenzen der Stammesgemeinschaft verbreitet hat und für die Entwicklung des religiösen Lebens in Indien von ungeheurer Bedeutung geworden ist. Es handelt sich um die ursprünglich unbrahmanische, von der vedischen Ueberlieferung unabhängige monotheistische Religion, deren An-

[1] An zwei Stellen in übereinstimmender Weise: 1) in seinem Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883—84, Bombay 1887, p. 74, und 2) in dem Aufsatz „The Rāmānujīya and the Bhāgavata or Pāncharātra systems“ in den Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses, Arische Section (Wien 1888) S. 101 f., besonders 107 f. Vgl. auch G. Bühler, IA. 1894, 248, und R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III. 6) 8 f.

[2] Einleitung zu meiner Uebersetzung der Bhagavadgītā, 19 f.; Grierson, JRAS. 1908, 603 f.; The Nārayaṇīya and the Bhāgavatas, IA. 1908, 251 f., besonders 253; Bhakti-mārga, ERE. II. 539 f. und sonst.

hänger sich Bhāgavatas und später Pāñcarātras nannten und das höchste Wesen unter den Bezeichnungen Bhagavat ‚der Erhabene‘[1] und Puruṣottama ‚der höchste Geist‘ verehrten. Als nach indischer Weise der Stifter dieser Religion vergöttlicht wurde, identifizierte man ihn mit dem von ihm verkündeten Gotte; und so wurden Krischna, sein Patronymikon Vāsudeva ‚Sohn des Vāsudeva‘ und Nārāyaṇa ‚Menschensohn‘ (womit der Menschensohn im Juden- und Christentum nichts zu tun hat) zu weiteren Namen desselben. Die spätere Brahmanisierung der Sekte hatte dann, wie schon vorher gesagt, zur Folge, daß Krischna auch zu einer Form des Gottes Vischnu gemacht wurde.

Die Bhāgavata-Religion, aus der nach dieser Auffassung der Krischnaismus erwuchs, ist von Haus aus eine volkstümliche Kṣatriya-Religion gewesen und hat wahrscheinlich von Anfang an die Gottesliebe gepredigt und in viel stärkerer Weise als der Brahmanismus die ethische Seite betont, namentlich die Forderung der Pflichterfüllung. Dafür lassen sich manche Stellen aus dem Mahābhārata anführen.[2] Den Ausgangspunkt für die Annahme, daß Krischna der Stifter dieser Religion gewesen sei, liefert die Stelle der alten Chāndogya Upaniṣad (3. 17. 6), an der Krischna, „der Sohn der Devakī“, als Schüler eines berühmten Weisen, des Angirasiden Ghora, im Zusammenhang mit Lehren genannt wird, die einen ausgesprochen ethischen Charakter tragen: Askese, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit, Niemand Leides tun und die Wahrheit reden (v. 4), — diese Forderungen sollen an die Stelle des den Priestern schuldigen Opferlohns treten, und das Opfer selbst soll sich in der Art der ganzen Lebensführung darstellen.

Hält man daneben die Tatsache, daß Krischna auch

[1] Davon ist Bhāgavata „Verehrer des Bhagavat“ abgeleitet.

[2] Einleitung zu meiner Uebersetzung der Bhagavadgītā, 24.

im Mahābhārata der Sohn der Devakī ist und in den älteren Teilen als Krieger, Berater und Verkündiger religiöser Lehren auftritt, so ist die Identität der Personen nicht zu bezweifeln, und der Charakter Krischnas als eines religiösen Lehrers erscheint so gut beglaubigt, wie das nach der Beschaffenheit der Quellen zu erwarten ist. Die Religion, die Krischna im Mbh. verkündet, ist eben die Bhāgavata-Religion, und ihr Hauptlehrbuch ist die Bhagavadgītā „der Gesang des Erhabenen“ (d. h. des Krischna, der sich in ihr als der Allgott offenbart), die berühmteste Episode des Mbh.

Die ganze hier vorgetragene Auffassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, daß Krischnas Patronymikon Vāsudeva als Bezeichnung Gottes von Bhandarkar speziell bei dem Volksstamm nachgewiesen ist, dem Krischna nach der übereinstimmenden Ueberlieferung angehört.

Die Chāndogya Upaniṣad, in der Krischna genannt wird, stammt aus vorbuddhistischer Zeit, und da dem im Mbh. geschilderten Kampf zwischen den Kauravas und Pāṇḍavas, an dem Krischna teilnahm, sicher ein historischer Vorgang zu Grunde liegt, so ist Krischnas Lebenszeit erheblich früher als Buddhas anzusetzen. Die indische Mythologie verlegt die Verkörperung Vischnus als Krischna in die Zwischenzeit zwischen dem Dvāpara- und Kali-Alter, d. h. vor den Beginn des gegenwärtigen Weltalters.[1] Schon im sechsten Jahrhundert vor Chr. muß der Krischnakult in voller Blüte gestanden haben, weil die Ruinen des Tempels, die A. Führer bei Rummindēī an der südöstlichen Grenze von Nepal im Dezember 1896 entdeckt hat, erkennen lassen, daß die Vorfahren Buddhas u. a. dort auch die Rukmiṇī, die Lieblingsgattin Krischnas, verehrt

[1] Lassen, Indische Altertumskunde II² 1128, Anm. 4.

haben.[1] Der Ortsname Rummindēī ist eine volkssprachliche Entstellung von Rukmiṇī devī „die Göttin Rukmiṇī.“

Jedenfalls gehörte Krischna einem Zeitalter an, in dem die Kṣatriyas einen stärkeren Anteil an der Förderung des geistigen Lebens in Indien gehabt haben als die Brahmanen, die in jenen Jahrhunderten ihre Kraft hauptsächlich in der Ausbildung des Opferwesens und in Spekulationen über die Bedeutung der Opfer verbrauchten, bis sie von den höheren Gedanken, die von der Kṣatriya-Kaste ausgingen, ergriffen und zu würdigerer Betätigung ihrer Fähigkeiten angeregt wurden. Den atheistischen Religionsstiftern Buddha und Mahāvīra (dem Begründer der Jaina-Sekte) ging der theistische Religionsstifter Krischna wahrscheinlich um Jahrhunderte voran; aber alle drei waren Kṣatriyas, ebenso wie es die Begründer der monistischen Lehre vom Brahman-Ātman nach dem Zeugnis der älteren Upanischaden gewesen sind.[2]

So viel mußte ich über Krischna und die Entstehung des Krischnaismus voranschicken, um der wichtigsten Frage dieses Kapitels näher treten zu können.

Daß in die späteren Phasen des Krischnaismus christliche Elemente eingedrungen sind, ist unverkennbar und wird von keinem Indologen bestritten. Davon wird weiter unten, in Kap. V, zu handeln sein. Darüber aber herrscht Uneinigkeit, von welcher Zeit an der christliche

[1] Karl Eugen Neumann in dem einleitenden „Geleitwort“ zu A. Pauls „Krischnas Weltengang“ (München 1905) 6, 7. Wenn Neumann am Schlusse dieses Geleitworts sagt, „daß alle wesentlichen und viele der unwesentlichen Stücke der Legende Krischnas der Epoche der alten vedischen Hymnen entstammen“, so ist damit ohne den Versuch eines Beweises etwas behauptet, wogegen der ganze Charakter der Krischnalegende spricht. In die altvedische Periode reicht sie keinesfalls hinauf.

[2] S. meine Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903) 1 f.

Einfluß angenommen werden muß, ob er insbesondere schon in jüngeren, zu Krischnas Verherrlichung dienenden Teilen des Mahābhārata zu finden ist. Einer der Vorkämpfer für die Bejahung dieser Frage, J. Kennedy, spricht im Anschluß an ältere Ausführungen von Wilson und Weber von einem vollständigen Wechsel in der Auffassung des Krischna.[1] Bis etwa 500 nach Chr. sei Krischna ein durchaus kriegerischer Gott gewesen, ein Vernichter von Riesen und Drachen; dann aber habe sich sein Charakter plötzlich und völlig geändert; er sei mit einem Mal zu einer idyllischen Hirtengottheit geworden, zu einem Kinde, das zu einem Jüngling heranwächst, und zu einem Gott der Liebe. Das Krischnakind insbesondere habe den älteren Krischna und die anderen Gottheiten in den Schatten gedrängt und sei überall siegreich vorgedrungen. Die letzte Bemerkung ist richtig und stellt eine Tatsache fest, deren religionsgeschichtliche Bedeutung von Oldenberg weit unterschätzt wird, wenn er fragt,[2] was schließlich für das Hindutum das Idyll vom Krischnakind zu bedeuten habe. In einem späteren Aufsatz[3] erklärt dann Kennedy diesen angeblich plötzlichen Wechsel durch die Annahme, daß um die genannte Zeit von Norden gekommene skythische (d. h. zentralasiatische) Nomaden den „child-god“ nach Mathurā gebracht haben und mit ihm eine christliche Legende und ein christliches Fest.

Diese ganze Theorie hält eine kritische Prüfung nicht aus. Der vermeintlich plötzliche Wechsel in der Auffassung des Krischna ist in Wirklichkeit eine ganz allmähliche Um-

---

[1] JRAS. 1907, 486.

[2] Indien und die Religionswissenschaft (Stuttgart u. Berlin 1906) 20.

[3] The Child Krishṇa, Christianity and the Gujars, JRAS. 1907, 951—992, besonders 976, 981 f., 989. Aehnlich schon Hopkins, India old and new, 162.

wandlung gewesen, deren Anfänge uns in sehr viel frühere Zeit zurückführen, als Kennedy annimmt. Da dieser Gelehrte besonderes Gewicht auf das Hervortreten des Kindes Krischna legt, so will ich zuerst auf diesen Punkt eingehen.

Die älteste zusammenhängende Darstellung von Krischnas Geburt und Kindheit[1] findet sich in dem Harivaṃśa, „der Genealogie des Hari, d. h. des Vischnu", einem Anhängsel des Mahābhārata, das schon im fünften Jahrhundert nach Chr. als ein Bestandteil des großen Epos galt[2] und nicht wesentlich früher verfaßt sein kann. Der Harivaṃśa handelt in seinem zweiten Teil — dem größten und wichtigsten der drei Abschnitte — von dem als Krischna menschgewordenen Vischnu, aber nicht von dem Kampfgenossen der Pāṇḍavas und dem Verkündiger religiöser Lehren, wie das eigentliche Mahābhārata; er bietet vielmehr eine legendenhafte Lebensbeschreibung Krischnas von seiner Geburt an mit allen den Heldentaten, Abenteuern und Liebesgeschichten, die wir auch in der späteren Purāṇa-Literatur erzählt finden. Namentlich stimmt das fünfte Buch des Viṣṇupurāṇa[3] und das zehnte des Bhāgavatapurāṇa, das allerdings viel ausführlicher ist, inhaltlich so ziemlich mit dem Krischna-Abschnitt (Viṣṇuparvan) des Harivaṃśa überein.

Ich will nur den für uns besonders in Betracht kommenden Anfang dieser Krischna-Biographie nach Winternitz' Inhaltsangabe[4] mitteilen und den Rest mit wenigen Worten zusammenfassen.

„In der Stadt Mathurā herrschte ein böser König

[1] Zwei nebensächliche Züge erwähnt kurz das Mbh. II. 1439, 40 an einer anerkannter Maßen spät eingeschobenen Stelle.

[2] Winternitz, Gesch. d. ind. Litt., I. 395.

[3] Deutsch von A. Paul, Krischnas Weltengang.

[4] Gesch. d. ind. Litt. I. 381.

Kaṃsa. Diesem verkündete Nārada, daß ihm von dem achten Sohne der Devakī, der Schwester seines Vaters und der Gemahlin des Vasudeva, der Tod bevorstehe. Da beschließt Kaṃsa, alle Kinder der Devakī zu töten. Er läßt Devakī durch seine Diener strenge bewachen, und sechs ihrer Kinder werden gleich nach der Geburt vernichtet. Das siebente Kind — es ist der später als „Rāma mit der Pflugschar“, „Balarāma“ oder „Baladeva“ bekannte Bruder des Kṛṣṇa — wird von Nidrā, der Schlafgöttin, dadurch gerettet, daß sie den Knaben, ehe er noch geboren ist, aus dem Mutterschoß der Devakī in den der Rohiṇī, einer anderen Gemahlin Vasudevas, überträgt. Den achten Sohn aber — und dies war Kṛṣṇa — vertauschte Vasudeva selbst, um ihn vor Kaṃsa zu retten, gleich nach der Geburt mit der zur selben Zeit geborenen Tochter des Hirten Nanda und der Yaśodā. So wird das Töchterchen der letzteren von Kaṃsa an einem Felsen zerschmettert, während Kṛṣṇa als Sohn eines Hirten gilt und unter den Hirten aufwächst. Der Obhut der Hirtenfamilie wird von Vasudeva auch Rāma anvertraut, und die beiden Knaben wachsen zusammen in der Hirtenstation auf.“

Schon als Säugling giebt Krischna Proben seiner übermenschlichen Kraft und verrichtet als Knabe erstaunliche Wunder- und Heldentaten, die ihn besonders als Beschützer des Hirtenlebens erscheinen lassen. Er besiegt u. a. in der Yamunā einen furchtbaren Schlangendämon und nötigt ihn, mit seinem ganzen Anhang zum Meere fortzuziehen; und während eines fürchterlichen Unwetters hält er einen Berg sieben Tage lang als Schirm über die Hirten und ihre Herden, so daß diese unversehrt bleiben. Obwohl die Hirten ihn darauf als Gott verehren wollen, wünscht er doch unter ihnen nur als Freund und Verwandter sein Leben zu genießen. Es werden jetzt zum ersten Mal seine nächtlichen

Spiele, Scherze und Tänze mit den Hirtenmädchen beschrieben, die sämtlich in ihn verliebt sind und seine Heldentaten besingen.

Von allen diesen Taten, durch die Krischna eine Unmenge Menschen, Dämonen und einmal selbst den Todesgott in der Unterwelt bezwingt, braucht hier nur eine erwähnt zu werden: die Rache an dem bösen Oheim Kaṃsa. Dieser hört in seiner Residenz Mathurā von den Heldentaten der beiden Hirtenjünglinge Krischna und Rāma und beschließt aus Furcht vor ihnen, sie durch List aus dem Wege zu räumen. Er lädt sie nach seiner Hauptstadt zu einem Fest und zum Wettkampf mit seinen beiden stärksten Ringkämpfern ein. Die Heldenjünglinge kommen, töten die gewaltigen Ringer, und als der König Kaṃsa in seiner Wut befiehlt, die Sieger aus dem Lande zu vertreiben, packt Krischna den König, schleift ihn auf den Kampfplatz und tötet ihn.

In dem Anfang dieser legendenhaften Krischna-Biographie sieht Kennedy — und andere haben das vor ihm getan — eine Nachahmung christlicher Vorbilder; die Tötung der Kinder des Vasudeva soll dem bethlehemitischen Kindermord und das Aufwachsen Krischnas in der Gesellschaft der Hirten der Geburt Christi unter den Hirten nachgebildet sein. Die Uebereinstimmungen sind nun bei beiden Parallelen gewiß nicht so merkwürdig, um von vorn herein die Abhängigkeit dieser Züge der Krischnalegende von den neutestamentlichen Erzählungen sehr wahrscheinlich zu machen. Doch brauchen wir uns in diesem Fall nicht auf solche allgemeinen Erwägungen zu stützen, sondern sind in der glücklichen Lage, die Unrichtigkeit der Entlehnungshypothese mit Sicherheit beweisen zu können.

In Patañjalis Mahābhāṣya, dem großen Kommentar zu

Pāṇini's Grammatik, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. verfaßt worden ist, beziehen sich mehrere Beispiele auf Krischnas feindliche Stellung zu seinem Oheim Kaṃsa: „Krischna war feindselig gegen den Oheim" (zu 2. 3. 36), „Vāsudeva tötete bekanntlich den Kaṃsa" (zu 3. 2. 111), und zu 3. 1. 26 werden als geläufige Stoffe von rhapsodischen Vorträgen, dramatischen Aufführungen und Gemälden der *Kaṃsavadha* ‚die Tötung des Kaṃsa', und der *Balibandha* ‚die Gefangennahme des (Dämons) Bali' erwähnt, d. h. zwei bekannte Taten Krischnas, beziehungsweise Vischnus.[1] Daß Feindschaft zwischen Krischna und seinem Oheim Kaṃsa bestanden und dieser durch seinen Neffen den Tod gefunden hatte, waren also Züge der Krischnalegende, deren Kenntnis zur Zeit des Mahābhāṣya bei Jedermann vorausgesetzt werden durfte. Das nötigt zu einer weiteren Schlußfolgerung. Die genannten Züge der Legende stellen jedenfalls eine so bemerkenswerte Abweichung von dem bei naher Verwandtschaft üblichen Zustand dar, daß da, wo eine Geschichte in Umlauf war, in welcher der Neffe der Feind seines Onkels ist und ihn erschlägt, auch die Ursache dieses abnormen Verhältnisses einen Teil von ihr bilden mußte. Wer jene beiden Züge kannte, der mußte auch von den Versuchen des Onkels wissen, den gefürchteten Neffen zu beseitigen. Daraus ergiebt sich, daß zur Zeit des Mahābhāṣya auch schon diejenigen Begebenheiten allgemein bekannt waren, die sich nach der Erzählung des Harivaṃśa vor, bei und nach der Geburt des Krischna zugetragen hatten, und daß insbesondere die Erzählung von der Ermordung der Kinder des Vasudeva älter ist als die Geschichte von dem bethlehemitischen Kindermord.

[1] A. Weber, Ind. Stud. 13. 353 f., 488 f.; A. Berriedale Keith, JRAS. 1908, 172 f.

Im zweiten Jahrhundert vor Chr. spielte also im brahmanischen Indien nicht nur der gewaltige Held Krischna, sondern auch bereits das Krischnakind eine bedeutende Rolle; und zwar das göttliche Kind, da — wie wir oben S. 212, 217 gesehen haben — Krischna sicher bereits im sechsten Jahrhundert vor Chr. in dem Heimatlande Buddhas als Gott verehrt worden ist[1] und schon für das vierte Jahrhundert vor Chr. seine Identifizierung mit Vischnu feststeht. Das göttliche Krischnakind taucht also nicht in Indien plötzlich gegen 500 nach Chr. auf, wie Kennedy lehrt, sondern ist mindestens schon 700 Jahre früher in Indien bekannt gewesen, und zwar in seiner besonderen Beziehung zum Hirtenleben. Seine Verehrung ist also echt indischen Ursprungs.

Es wäre demnach nicht nötig, Kennedys Annahme, daß es die Gujars (skt. *Gurjara*) gewesen seien, die um 500 nach Chr. den Kult des Christkindes aus Zentralasien nach Mathurā gebracht haben, kritisch zu beleuchten. Aber die völlige Haltlosigkeit der eben widerlegten Theorie wird noch deutlicher, wenn man erkennt, wie die Spekulationen, mit denen Kennedy seinen Standpunkt begründet, ganz in der Luft schweben. Wir sind weder über die ethnologische Stellung noch über die ursprüngliche Heimat der Gujars im Klaren, die zuerst in der Mitte des sechsten Jahrhunderts nach Chr. im nordwestlichen Pandschab erscheinen und sich später weiter nach Süden, namentlich über die nach ihnen benannte Halbinsel Gujarat, verbreiten. Auch haben wir keine Nachrichten darüber, daß die Gu-

[1] Auch die im zweiten Jahrhundert vor Chr. nach dem Westen von Hinterindien ausgewanderten brahmanischen Inder waren Verehrer des Vāsudeva; und dasselbe ist von denen anzunehmen, die sich auf der Insel Madura bei Java angesiedelt hatten. Lassen, Indische Altertumskunde II[2] 1112.

jars — und zwar schon um 500 nach Chr. — in die Gegend von Mathurā gelangt sind; nichts von dem, was wir von ihnen wissen, spricht dafür. Vor allen Dingen aber werden wir fragen: waren denn die Gujars Christen oder so von christlichen Anschauungen erfüllt, daß man annehmen könnte, daß durch ihren Einfluß die Krischnalegende in christlichem Sinne umgestaltet worden sei? Und werden die auf viel höherer Kulturstufe stehenden brahmanischen Inder in Mathurā bereitwilligst die Belehrungen eines rohen einwandernden Nomadenstammes sich zu eigen gemacht haben? Als Antwort auf die erste Frage finden wir bei Kennedy[1] die Vermutung, daß die Gujars „might have acquired some tincture of Christianity, either from their neighbours in Central Asia or from their connection with Christians among the Hūṇas". Die Gujars werden nämlich in Verbindung mit den Hunnen genannt und sind wahrscheinlich mit ihnen zusammen in Indien eingedrungen.[2] Etwas weiter unten (p. 990) sagt Kennedy: „Probably the nomads who brought the new god to Mathurā knew little of Christianity except the stories of the Infancy." Also Menschen, die so wenig vom Christentum wußten und möglicher Weise das nicht einmal, die nach Kennedys Darstellung im günstigsten Falle — ‚might have' zeigt, wie unsicher sich Kennedy auf seiner Argumentationsbasis im Grunde fühlt — nur in eine ganz äußerliche Berührung mit dem Christentum gekommen waren, sollen ein Interesse daran gehabt haben, anderen Völkern die Lehre vom Christkind zu bringen! Zur Verbreitung religiöser Lehren unter Fremden und Andersgläubigen pflegt doch sonst der Feuereifer zu gehören, der von der innersten Ueberzeugung entfacht ist.

[1] JRAS. 1907, 989.
[2] Hoernle and Stark, History of India, 61.

Doch genug! Daß das Christentum, die Gujars und das Datum 500 nach Chr. nichts mit dem Auftreten des Krischnakindes in dem religiösen Leben Indiens zu tun haben, darf mit voller Bestimmtheit behauptet werden. Das Eindringen christlicher Züge in die Legende von Krischnas Geburt und Kindheit und in den Krischnakult hat frühestens zwei Jahrhunderte später stattgefunden und ist auf Rechnung der nestorianischen Missionen zu setzen.

Aehnlich wie mit dem Anfang der Krischnalegende steht es mit einem anderen Zuge derselben, der in einer mir geradezu unbegreiflichen Weise von Hopkins[1] auf ein christliches Vorbild zurückgeführt wird. Ich meine die Liebesspiele Krischnas mit den Hirtinnen, in denen Hopkins einen Reflex des „äußerlichen Christentums" erblickt, den er für ebenso „palpable wie shocking" erklärt. Was im Christentum geistig gemeint ist, sei in Indien physisch und fleischlich gedeutet. „The love of the Bridegroom is sensual; the brides of God are drunken dancing girls."

In Wirklichkeit liegt auf beiden Seiten die gleiche Entwicklung vor. Die sinnliche Liebe, die in den alttestamentlichen Hochzeitsliedern des Hohenlieds gefeiert wird, ist von der christlichen Symbolik ins Geistige erhoben, wenn diese das Verlangen der menschlichen Seele nach dem Heiland unter dem Bilde des bräutlichen Verhältnisses darstellt. Ebenso ist in Indien die vielbesungene Liebe der Hirtinnen zu Krischna in späterer Zeit vergeistigt und zur inbrünstigen Liebe des Menschen zur Gottheit umgedeutet worden.

Es wäre geradezu ein Wunder, wenn die Sage, die von dem Leben Krischnas unter den Hirten erzählt, dabei nichts von der mit Bewunderung gepaarten Liebe der Landmädchen zu dem Helden und von seinen Liebesverhältnissen

[1] Religions of India, 430.

mit ihnen zu sagen gewußt hätte; denn alle Heroen von gewaltiger Kraft sind nach volkstümlicher Anschauung unerschöpflich im Liebesgenuß, und das Erotische spielt im Leben der stark sinnlich veranlagten Inder trotz aller Weltentsagung und Askese eine viel größere Rolle als im Abendlande. Dieser Zug der Krischnalegende ist also nicht durch Herübernahme und Herabwürdigung einer christlichen Idee entstanden, sondern er ist echt indisch, durch die Situation geradezu gegeben und außerdem älter als das Eindringen christlicher Einflüsse in das brahmanische Indien. Denn wenn auch im Harivaṃśa zum ersten Mal Krischnas Liebesspiele in dichterischer Darstellung behandelt werden,[1] so stammt doch die Vorstellung von ihnen aus erheblich früherer Zeit. Schon Mahābhārata II. 2291 wird Krischna von Draupadī als „Geliebter der Hirtinnen" (*gopī-jana-priya*) angerufen — an einer den älteren Teilen des großen Epos angehörenden Stelle, wo von der Möglichkeit einer christlichen Beeinflussung, die nach Hopkins „auf der Hand" liegen soll, noch keine Rede sein kann.

So bleiben für unsere Untersuchung nur noch zwei schon im Mahābhārata auftretende Züge des Krischnaismus übrig, deren christliche Herkunft nicht selten behauptet oder vermutet worden ist: die Auffassung Krischnas als des die Menschheit liebenden Gottes und die Forderung der gläubigen Liebe zu Krischna. Diese beiden Züge treten am deutlichsten in der Bhagavadgītā, dem Prunkstück des Mbh., hervor und haben dort ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Da die Bhagavadgītā wegen ihrer einzigartigen, bis auf den heutigen Tag in Indien behaup-

[1] Am ausführlichsten ist das später im zehnten Buch des Bhāgavatapurāṇa und in künstlerisch vollendetster Weise in Jayadevas Gītagovinda geschehen.

teten Stellung und wegen ihrer zahlreichen Anklänge an das Neue Testament eine gesonderte Darstellung verlangt, so wird die in ihr gepriesene Gottesliebe — im zwiefachen Sinne — zweckmäßig im Zusammenhange mit dem übrigen Inhalt der Bhagavadgītā im nächsten Kapitel behandelt. Aber schon hier ist darauf hinzuweisen, daß aus Gründen, die dort zur Erwägung kommen werden, die Annahme christlicher Einflüsse auf die Bhagavadgītā unmöglich ist. Ich komme also auf das zurück, was ich zu Anfang dieses Kapitels festgestellt habe, daß nämlich der phantastische Bericht über den Śvetadvīpa im zwölften Buch des Mahābhārata als das einzige Stück des Epos bezeichnet werden muß, in dem mit annähernder Sicherheit eine dunkle Kunde vom Christentum zu finden ist.

IV. Die Bhagavadgītā und die Lehre von der Gottesliebe.

Kein Werk der Sanskritliteratur ist in Indien und im Abendlande so bekannt und hochgeschätzt wie die Bhagavadgītā (Mbh. VI. 830 f.), „der Gesang des Erhabenen“, d. h. der feierliche Lehrvortrag Krischnas. Ursprünglich ein Lehrbuch der Bhāgavata-Sekte, hat die Bhagavadgītā mit der Zeit für das ganze brahmanische Indien eine solche Bedeutung gewonnen, daß sie für den gebildeten Inder zur Summe aller Weisheit geworden ist und von ihm im Verkehr mit Christen gegen das Neue Testament ausgespielt wird, dessen Grundlehren schon in der nach indischer Anschauung viel älteren Bhagavadgītā enthalten seien. Andererseits haben europäische Gelehrte in keinem anderen indischen Werke so häufig christlichen Einfluß zu finden geglaubt als in der Bhagavadgītā. Aus diesen Gründen darf ich mich nicht darauf beschränken, diejenigen Punkte

herauszuheben und zu erörtern, die zu solchen Behauptungen Anlaß gegeben haben. Eine Darstellung der religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem Christentum und Indien erfordert eine zusammenhängende Inhaltsangabe der Bhagavadgītā,[1] wenn ich mich auch mit voller Bestimmtheit dahin aussprechen muß, daß die oft behauptete Abhängigkeit der indischen Dichtung vom Neuen Testament nur eine scheinbare ist.

Nach langjährigem Hader rücken die beiden nahe verwandten aber feindlichen Geschlechter der Kauravas und Pāṇḍavas mit ihren Bundesgenossen und Heeresmassen auf dem Kurufelde, in der Nähe des heutigen Delhi, gegen einander zum Kampfe vor. Ein gewaltiges Getöse von Muscheln, Pauken, Trommeln und Trompeten erschallt, und schon beginnen die Pfeile aus beiden Heerlagern zu fliegen. Da erblickt Arjuna, der berühmte Bogenschütze der Pāṇḍavas, in dem feindlichen Heere seine nahen Verwandten, seine Lehrer und die Freunde seiner Jugend, ist bei dem Gedanken sie zu töten erschüttert und läßt Bogen und Pfeile fallen, weil er lieber sterben als unter solchen Umständen kämpfen und siegen will. Aber Krischna, der ihm in menschlicher Gestalt als Wagenlenker auf dem Streitwagen zur Seite steht, ermahnt ihn, ohne Rücksicht auf die Folgen seine Pflicht zu tun, und überzeugt ihn von der Notwendigkeit, an dem Kampfe teilzunehmen.

Diese Ermahnungen und Belehrungen Krischnas vertiefen sich immer mehr und mehr und behandeln in schwungvoller Rede — an manchen Stellen mit seltener Schönheit und Erhabenheit der Gedanken und des Ausdrucks — die höchsten Fragen nach dem Wesen der Gottheit und nach dem Verhältnis des Menschen zu ihr. Auf dem Grunde

[1] Es wird mir gestattet sein, dazu Auszüge aus der ausführlichen Einleitung zu meiner Uebersetzung der Bhagavadgītā zu benutzen.

der metaphysischen Spekulation baut sich hier eine großartige Sittenlehre auf. Allmählich merkt Arjuna, wer es ist, der zu ihm redet. Krischna offenbart sich ihm als den einigen Gott, als den Herrn aller Welten, der die Gestalt des Helden aus dem Yādava-Geschlecht angenommen hat, und zeigt sich dem Arjuna auf dessen Bitte im elften Gesange in seiner überirdischen, flammenden, die ganze Welt erfüllenden Gestalt.

Es ist längst erkannt worden, daß wir die Bhagavadgītā nicht in ihrem ursprünglichen Text besitzen, sondern in einer Form, die das Ergebnis wesentlicher Umgestaltungen ist. Die Lehren, die Krischna in der Bhag. in den Mund gelegt sind, bieten ein merkwürdiges Gemisch von pantheistischen und monotheistischen Ideen, von philosophischem Denken und reinem, tiefreligiösem Gottesglauben.

Ein persönlicher Gott tritt in menschlicher Gestalt auf, trägt seine Lehre vor, fordert von dem Hörer neben Pflichterfüllung vor allen Dingen gläubige Liebe zu ihm und Ergebung, offenbart sich dann in besonderer Gnade in seiner göttlichen, aber immer noch menschenähnlichen Gestalt und verheißt dem Gläubigen als Lohn der Gottesliebe, daß dieser nach dem Tode zu ihm eingehen, in die Gemeinschaft Gottes gelangen werde. Und neben diesem so persönlich wie möglich gestalteten Gotte, der das ganze Gedicht beherrscht, steht manchmal als höchstes Prinzip das unpersönliche neutrale Brahman, das Absolute. Bald sagt Krischna von sich, daß er der einige, höchste Gott sei, der die Welt und alle Wesen geschaffen hat und das All regiert; bald verkündet er die pantheistische Lehre von dem Brahman und der Māyā, der kosmischen Illusion, und stellt als höchstes Ziel des Menschen hin, daß er die Māyā überwinde und zum Brahman werde.

Diese beiden Lehren, die theistische und pantheistische, sind ineinander geschoben und folgen sich zuweilen ganz unvermittelt, zuweilen in loser Verknüpfung. Und es wird nicht etwa die eine als niedere, exoterische, die andere als höhere, esoterische Lehre hingestellt; es wird nicht etwa gelehrt, daß der Theismus vorbereitende Stufe zur Erkenntnis oder Symbol der Wahrheit und der Pantheismus die Wahrheit selbst sei; sondern die beiden Glaubensformen werden fast durchweg ganz so behandelt, als ob zwischen ihnen gar kein Unterschied bestehe, weder dem Werte noch dem Inhalte nach.

Man hat sich über die Widersprüche in der Bhag. mit der Erklärung hinwegsetzen wollen, daß hier kein bestimmtes System vorgetragen werde, sondern daß ein Dichter spreche, der die Gedanken nehme und forme, wie sie ihm zuströmen, ohne der Widersprüche zu achten, die sich im einzelnen ergeben.

Aber durch Berufung auf den poetischen Charakter läßt sich der große durch die Bhag. gehende Widerspruch nicht beseitigen; man kann ihn nur durch die Annahme aufheben, daß eine der beiden heterogenen Lehren, die Krischna in der Bhag. verkündet, eine spätere Zutat sein muß. Adolf Holtzmann hat deshalb die Ansicht vertreten, daß die Bhag. ursprünglich ein rein pantheistisches Gedicht gewesen sei und später durch Anhänger des Vischnu-Krischna umgearbeitet worden sei, wodurch sie ihre gegenwärtige Gestalt erhalten habe. Aber auch diese Ansicht ist falsch; die Sache verhält sich vielmehr gerade umgekehrt. Der ganze Charakter des Gedichts ist der Anlage und Ausführung nach so überwiegend theistisch, daß man annehmen muß: die Bhag. ist von Haus aus ein rein theistisches Gedicht gewesen und erst später im pantheistischen Sinne umgearbeitet worden, nachdem es den

Brahmanen gelungen war, die Religionsgemeinschaft der Bhāgavatas, der Krischnaverehrer, durch Identifizierung Krischnas mit ihrem Gott Vischnu, der bereits zum Allgott geworden war, für sich zu gewinnen. In dem alten Gedicht spricht Krischna von sich — und Arjuna von Krischna — als von einem Individuum, einer Person, einer bewußten Gottheit; in den Zutaten der Bearbeitung tritt das neutrale Brahman als der höchste Begriff auf und wird gelegentlich mit Krischna gleichgesetzt. Kurz gesagt: in dem alten Gedicht wird der auf die Systeme des Sāṃkhya und Yoga philosophisch fundierte Krischnaismus verkündigt; in den Zutaten der Bearbeitung wird der Brahmaismus, der Vorläufer des Vedānta-Systems, vertreten. Man weiß ja längst, daß die Lehren des Sāṃkhya-Yoga im großen und ganzen die Grundlage der philosophischen Betrachtungen der Bhag. sind und daß neben ihnen der Brahmaismus erheblich zurücktritt. Auf Grund dieser Ueberzeugung habe ich in meiner Uebersetzung der Bhag. die ursprüngliche Form des Gedichts herauszuschälen gesucht und die Zutaten der brahmaistischen Ueberarbeitung ausgeschieden.

Meine hier vorgetragene Anschauung und mein auf ihr beruhender Versuch der Rekonstruktion der ursprünglichen Bhag. haben einigen Widerspruch, aber doch viel mehr Zustimmung gefunden, u. a. bei so hervorragenden Forschern wie Sir George Grierson und Winternitz. Der letztgenannte Gelehrte sagt:[1] „Wenn wir das

[1] Gesch. d. ind. Litt. I. 373. Vgl. auch WZKM. XXI. 196, 197. Ich möchte diese Gelegenheit zu einem Zugeständnis benutzen. Ich halte es für sehr möglich, daß Winternitz Recht hat, wenn er noch außer den von mir ausgeschiedenen Versen im Anschluß an W. von Humboldt die letzten Gesänge der Bhag., die erheblich gegen die ersten zwölf abfallen, in der Hauptsache für spätere Zutat

Gedicht mit Auslassung der von Garbe in seiner Uebersetzung kleingedruckten Stellen lesen, so ergibt sich, daß dadurch keine Lücke entsteht, und daß sogar an vielen Stellen durch Weglassung der so bezeichneten Verse ein unterbrochener Zusammenhang wiederhergestellt wird. Es spricht auch durchaus für die Richtigkeit der Garbeschen Auffassung, daß unter den 170 von ihm ausgeschiedenen Versen höchstens etwa zehn oder zwölf genannt werden können, die irgendwelche poetische Schönheiten aufweisen.“ Ich selbst hatte diese ästhetische Erwägung nicht angestellt, überzeugte mich aber nachträglich davon, daß die von mir rekonstruierte Bhag. an poetischer Schönheit und Geschlossenheit den uns überlieferten Text weit übertrifft und als das Werk eines echten Dichters anerkannt werden muß.

Ich will nun zunächst die Lehren der echten ursprünglichen Bhag., d. h. des mit Elementen des Sāṃkhya-Yoga unter mehrfachen Umdeutungen ausgestatteten Bhāgavata-Glaubens, in möglichster Kürze darstellen. Es empfiehlt sich dabei nicht, dem Gedankengang der Bhag. zu folgen, der von einem zum andern abirrt und namentlich in den praktischen Forderungen die verschiedenen anerkannten Standpunkte beständig mit einander vermengt. Der religiöse Inhalt der Bhag. stimmt mit dem des Nārāyaṇīya-Abschnitts des Mahābhārata (XII. Kap. 336—353), des zweiten alten Textbuchs der Bhāgavatas, überein; nur ist dieses etwas stärker brahmaistisch gefärbt als die Bhag.

Als Einleitung zu meiner Darstellung werde ich einige Worte über die Bedingungen vorausschicken müssen, unter denen die Verbrämung der Bhāgavata-Religion mit den

ansehen zu müssen glaubt. Dadurch würde der Umfang der ursprünglichen Bhag. noch wesentlich verringert.

eben genannten Philosophemen vor sich gegangen ist.[1] Als man in Folge der echt-indischen Neigung, Religion und Philosophie zu verschmelzen, und insbesondere durch den starken spekulativen Zug der Kṣatriya-Kaste angeregt, sich anschickte, dem Monotheismus der Bhāgavata-Religion eine philosophische Basis zu geben, da wählte man dazu nicht den Pantheismus, der in den älteren Upanischaden zum Ausdruck gekommen war. Die Heimat dieses Pantheismus, der Lehre vom Brahman oder All-Einen, war das sogenannte Mittelland (*madhyadeśa*, die Gegend um und nördlich von Delhi), das Stammland brahmanischer Kultur und Machtentfaltung. Der brahmanische Pantheismus paßte schlecht zu dem populären Monotheismus der Bhāgavatas, und deshalb richteten diese ihren Blick auf die beiden philosophischen Systeme, die „in der freieren Atmosphäre des weniger brahmanisierten Auslands" — um Griersons bequemen Ausdruck zu gebrauchen — entstanden waren, auf Sāṃkhya und Yoga. Von diesen beiden erwies sich das reine, atheistische und der Ethik gleichgiltig gegenüberstehende Sāṃkhya für ihre Zwecke nicht ausreichend; denn dieses System konnten die Bhāgavatas nur bei der Ausbildung der Lehre von der Materie und deren Verhältnis zum Geist gebrauchen. Da die Bhāgavata-Religion den Glauben an Gott und einen ausgesprochenen ethischen Charakter besaß, so kamen ihre Anhänger besser auf ihre Rechnung, wenn sie sich mehr an das Yoga-System hielten, das Gott anerkannte und ethische Tendenzen verfolgte. Das Yoga-System ist eine Tochter des Sāṃkhya: es hat sämtliche Sāṃkhya-Anschauungen von Bedeutung, mit Ausnahme der Gottesleugnung, übernommen und auf ihnen seine Lehre von der Konzen-

[1] Vgl. zu dem folgenden Grierson, Artikel Bhakti-mārga. ERE. II. 541a.

tration des Denkens und den dadurch zu gewinnenden Kräften aufgebaut. Der persönliche Gott ist nur ganz lose und unvermittelt in das Yoga-System eingefügt, und die Vermutung ist nicht unberechtigt, daß diese Einfügung dem Bunde mit der Bhāgavata-Religion zu Liebe vorgenommen worden ist; denn dadurch gewann das ursprünglich nur für die Fassungskraft von Gelehrten bestimmte System Einfluß auf weitere Kreise. Die Bhāgavatas ihrerseits entnahmen dem Yoga-System mehrere Begriffe, vor allem den des Yoga oder der Konzentration des Denkens, den sie allmählich im Sinne der Gottergebung umbildeten und dem Begriffe der Gottesliebe annäherten.[1]

Ich beginne meine Auseinandersetzung über die Lehren der Bhagavadgītā mit dem systematischen Teil und gehe von der Person Gottes aus. Gott ist ein bewußtes, ewiges und allmächtiges Wesen, der „anfanglose große Herr der Welt" (X. 3). Er ist nicht nur von der vergänglichen Welt verschieden, sondern auch von dem unvergänglichen Geist der Wesen (XV. 17—19), also Geist in einer andern und höheren Potenz als die Seelen aller Geschöpfe. Wenn es VII. 4—6 heißt, daß Gott zwei Naturen besitze, eine höhere geistige, durch die die Welt erhalten wird, und eine niedere materielle, die aus allem besteht, was nach dem Sāṃkhya zur Prakṛti oder Materie gehört, so ist das nicht so zu verstehen, als ob die Materie eine Hälfte von Gottes Wesen ausmache; vielmehr ist damit gemeint, daß die Materie sich nicht selbständig, ihren blinden Trieben folgend, sondern unter der Leitung Gottes entfaltet; mit andern Worten: daß Gott in der Materie wirkt und durch sie handelt. Das wird durch andere

[1] Die Bedeutung des Yoga-Systems für die Bhāgavata-Religion erscheint noch deutlich in der Legende von Akrūra, Bhāg. Pur. X. 57. 29, bei Grierson, IA. 1908, 257, Anm. 25.

Stellen der Bhag. außer Zweifel gestellt. Gott legt in die Materie den Keim zur Entfaltung (XIV. 3, 4), ist also der Vater aller Geschöpfe, während die Materie dem Mutterschoß vergleichbar ist (XIV. 4). Gott leitet die Entstehung, Entwickelung und Auflösung des Universums (IX. 7, 8, 10), und in diesem Sinne nennt er sich den Ursprung und das Ende der ganzen Welt (VII. 6, X. 8) und identifiziert sich mit dem Tode (XI. 32). Alle Zustände der Wesen stammen von ihm (X. 4, 5), er leitet ihr Geschick, d. h. vergilt ihnen nach ihren Taten, und läßt so die Wesen im Kreislaufe des Lebens „herumwirbeln gleich Figuren auf einer Puppenbühne“ (XVIII. 61). Alles Handeln Gottes geschieht lediglich um der Welt willen, für ihn selbst giebt es keinen Wunsch, der zu erfüllen, kein Ziel, das zu erreichen wäre (III. 22, 24). „Jedesmal, wenn das Recht im Abnehmen und das Unrecht im Zunehmen ist“, erschafft Gott, der doch von Ewigkeit her und unvergänglich ist, sich selbst aufs neue, d. h. nimmt neue Erscheinungsformen an „zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Bösen, um das Recht zu befestigen“ (IV. 6—8). Weil Gottes Handeln Sache der von ihm regierten Materie ist und niemals einem egoistischen Motive entspringt, so wird Gott durch sein Handeln nicht gebunden (IV. 13, 14, IX. 9); er kann also nie in das Weltdasein verstrickt werden. Die visionäre Schilderung Gottes in Gesang XI ist dramatischer Aufputz, der auf die Phantasie wirken soll, aber für die eigentliche Lehre der Bhag. von geringer Bedeutung ist.

Das Verhältnis Gottes zu der Menschenwelt ist nicht allein durch das starre Gesetz der Vergeltung bestimmt, sondern G o t t l i e b t d i e M e n s c h e n, d i e i h n e r k e n n e n u n d i h m v o n g a n z e m H e r z e n e r g e b e n s i n d (VII. 17, XII. 14—20, XVIII. 64, 65, 69), u n d e r e r-

löst denjenigen, der bei ihm allein seine Zuflucht nimmt, von allen Sünden (XVIII. 66). Hier (und ebenso XVIII. 56, 58, 62, 73) liegt also schon der Glaube an die göttliche Gnade (*prasāda*) vor, den wir in einigen jüngeren Upanischaden antreffen und der in der Folge in den indischen Sekten eine so hervorragende Rolle spielt.

Wenn auch Gott den Weltprozeß lenkt, so ist es doch, wie wir schon oben sahen, die Materie, die alle Werke tut (III. 27, V. 14, XIII. 20, 29). Aus der Urmaterie entfaltet sich die Welt und geht wieder in sie zurück (VIII. 18, 19); die Idee der Evolution und Reabsorption sowie die Vorstellung der Weltperioden ist dem Sāṃkhya-System entnommen. Ueberhaupt stimmen alle Anschauungen über die Materie in der Bhag. mit der Sāṃkhya-Lehre überein. Die drei Guṇas oder Konstituenten der Materie [1] spielen hier dieselbe Rolle wie im Sāṃkhya-System: sie schlagen mit ihren Einflüssen den Geist in Fesseln (XIV. 5 f.), und die Folgen ihrer Wirksamkeit machen sich im Leben auf Schritt und Tritt bemerkbar, wie das sehr eingehend in Gesang XVII und XVIII ausgeführt wird. Auch die physiologischen Vorstellungen über die inneren Organe und die Sinne sind die des Sāṃkhya-Systems (III. 40, 42, XIII. 5). Alle diese Uebereinstimmungen aber sind für die Lehren der Bhag. nicht von solcher Bedeutung wie die aus dem Sāṃkhya übernommene Grundanschauung über das Wesen der Materie, von der in Gesang II die philosophische Betrachtung ausgeht. Zwar ist die Materie nicht etwa von Gott erschaffen, sondern besteht von Ewigkeit her, aber sie unterliegt unablässigem Wandel und Wechsel; alle ihre

[1] S. meine Sāṃkhya-Philosophie, 209—220 und sonst; Sāṃkhya und Yoga (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III. 4) 19, 20.

Produkte und Wirkungen sind vergänglich; ihre Einflüsse, namentlich Freude und Schmerz, kommen und gehen, verdienen also nicht, daß man sich durch sie bestimmen läßt (II. 14).

Dieser Veränderlichkeit alles dessen, was die Materie hervorbringt, steht die Unveränderlichkeit des G e i s t e s gegenüber. Wohl ist der Geist (die Seele, das Selbst) insofern der Materie gleich, als beide ewig und unzerstörbar sind; denn was ist, ist immer gewesen und wird immer sein, „dem Nichtseienden wird keine Existenz zuteil, dem Seienden keine Nichtexistenz“ (II. 16); aber darin besteht der große Gegensatz zwischen Materie und Geist, daß dieser niemals einer Veränderung fähig ist. In Wahrheit wohnt der Geist absolut untätig im Leibe, „weder handelnd noch handeln lassend“ (V. 13—15) und bleibt unberührt von allen Einflüssen und Werken der Materie. Das ist in edler Sprache im zweiten Gesang der Bhag. ausgeführt. Wer da weiß, daß der Geist das wahre Ich ist, das die abgenutzten Körper verläßt und in neue eingeht, wie man alte Kleider ablegt und neue anzieht (II. 22), daß der Geist weder verwundet noch vernichtet werden kann, der klagt nicht über Leid und Tod eines Menschen, d. h. nicht über Dinge, von denen nur der vergängliche Körper betroffen wird.

Alles das ist reine Sāṃkhya-Lehre; aber trotzdem ist die Auffassung des geistigen Prinzips in der Bhag. eine wesentlich andere als im Sāṃkhya-System, keine ausschließlich philosophische, sondern eine überwiegend religiöse. Die Einzelseele hat nach der Bhag., die den Glauben der Bhāgavatas verkündet, nicht von jeher eine Sonderexistenz geführt, sondern sie hat sich als ein Teil von der göttlichen Seele losgelöst (XV. 7; vgl. auch XVI. 18, XVII. 6). Die Einzelseelen sind also göttlichen Ursprungs; sie sind mit

der Materie in eine Verbindung getreten, die an ihnen selbst keine Wandlung hervorzubringen imstande ist, die aber Leben und Bewußtsein in die Welt gebracht hat. Die Aufgabe des Menschen ist, sich so zu verhalten, daß seine Seele wieder zu ihrem Ausgangspunkt, zu Gott, zurückkehren kann.

Damit kommen wir zu dem praktischen Teil der Lehren der Bhagavadgītā. Hier stehen sich nun die beiden Heilswege gegenüber, von denen der eine in dem Rückzug aus dem weltlichen Leben und in dem Streben nach der Erkenntnis, der andere in pflichtgemäßem, wunschlosem Handeln besteht. Obwohl der zweite Weg mehrfach (III. 8, V. 2, XVIII. 7) als der bessere bezeichnet wird und nach dem ganzen Zusammenhang der Bhag. als das eigentliche Sittlichkeitsideal der Dichtung zu betrachten ist, hat der Verfasser doch nicht gewagt, den Heilsweg der Weltentsagung und der abstrakten Erkenntnis zu verwerfen. Die Vorstellung, daß die Erlösung aus dem Kreislauf des Lebens durch Meditation in völliger Weltabgeschiedenheit zu gewinnen sei, war schon seit Jahrhunderten in den nachdenklichen Kreisen des indischen Volkes so eingewurzelt, daß sie nicht mehr ernstlich bekämpft werden konnte. Es blieb nichts anderes übrig, als die beiden Wege nebeneinander gelten zu lassen und zu lehren, daß sowohl das rechte Handeln wie die Erkenntnis, die das Aufgeben der Werke, das Nichthandeln zur Voraussetzung hat, zur Erlösung führe. Dadurch, daß in der Bhag. bald der eine, bald der andere Standpunkt vertreten und gelegentlich geradezu das Ideal des Quietismus über das der Aktivität gestellt ist (VI. 3), haben sich allerlei Inkonsequenzen und Unklarheiten ergeben, die bei entschiedener Ablehnung des quietistischen Standpunkts hätten vermieden werden können. Die beiden Standpunkte sind in der Bhag. einander ange-

ähnlicht durch die Erklärung, daß das pflichtmäßige Werk, welches ohne jede Rücksicht auf den Erfolg und ohne jedes persönliche Interesse vollbracht wird, seine nachwirkende Kraft verliert, für den Täter also keine Fortdauer des Weltdaseins im Gefolge hat. Derartiges Handeln kommt mithin in dieser Hinsicht dem Nichthandeln des Erkenntnisweges gleich.

Die auf dem quietistischen Heilsweg zu erreichende Erkenntnis wird an mehreren Stellen (XIII. 23, XIV. 19) vollkommen im Sinne des Sāṃkhya-Systems beschrieben, als Unterscheidung von Geist und Materie; und als Erfolg dieser Unterscheidung wird (XIII. 23) ohne Rücksicht auf das Verhalten des Erkennenden die Befreiung von der Notwendigkeit der Wiedergeburt in Aussicht gestellt. Das darf als eine vereinzelte Anerkennung des echten Sāṃkhya-Ideals betrachtet werden. Im allgemeinen ist nach der Auffassung der Bhag. die erlösende Erkenntnis nicht auf die Unterscheidung von Geist und Materie beschränkt, sondern diese Unterscheidung darf nur als eine Vorbedingung der G o t t e s e r k e n n t n i s betrachtet werden, die erst in Wahrheit den Menschen zum höchsten Heile führt.

Der andere Heilsweg, der als selbstlose Pflichterfüllung gedeutete Yoga, wird in den verschiedensten Wendungen auf Schritt und Tritt in der Bhag. gepredigt. Die Pflichterfüllung allein würde nicht zum Ziele führen, solange sie noch irgendwie von der Hoffnung auf den Erfolg begleitet ist. Man soll das Gebotene tun ohne Leidenschaft, in Ruhe und Gleichmut, von derselben Gesinnung gegen Jedermann erfüllt, Angenehmes und Unangenehmes, Freude und Schmerz, Gelingen und Mißlingen für gleich erachtend, ohne jeden Wunsch und ohne irgend ein persönliches Interesse. Wer in solcher Gemütsstimmung handelt, ohne sich um die vergänglichen Wirkungen der Materie zu küm-

mern (II. 14), lediglich nach dem Gebote der Pflicht und nach göttlichem Vorbild (III. 22), wer den Erfolg aller seiner Werke Gott überläßt, dessen Taten unterliegen nicht dem Gesetz der Vergeltung (IV. 22, 23, IX. 27, 28, XVIII. 12, 17). Die Forderungen, die hier gestellt sind, bedingen die Verwerfung des vedischen Werkdienstes, die in der ursprünglichen Bhag. ohne jede Einschränkung ausgesprochen ist. Alle Zeremonien des brahmanischen Rituals dienen ja durchaus persönlichen Wünschen, stehen also in schroffem Gegensatz zu dem Sittlichkeitsideal der Bhag. „Gib alle heiligen Bräuche auf“, heißt es deshalb XVIII. 66, und II. 42—45 wird mit offenem Hohn von den Verheißungen des Veda gesprochen, der nur auf die materielle Welt Bezug nehme und nur vergänglichen Lohn in Aussicht stellen könne (vgl. auch IX. 20, 21). Gleichgiltigkeit gegen die Vorschriften des vedischen Rituals ist also ebenfalls eine Vorbedingung für die Erreichung des Heils (II. 52, 53). Daß auch in dieser Forderung echte Sāṃkhya-Yoga-Lehre vorliegt, ist jedem Kenner der indischen Systeme klar.

Welchen der zwei Heilswege nun aber auch der Mensch betreten möge, in beiden Fällen muß er ein in seiner Naturanlage liegendes Hindernis überwinden. Wenn III. 33 gesagt ist, daß „die Wesen ihrer Natur folgen“, und wenn XVI. 1 f. zwischen denjenigen Menschen unterschieden wird, die zu göttlichem Dasein, und denen, die zu dämonischem Dasein geboren sind, so ist diese Vorherbestimmung als eine Wirkung des früheren Verdienstes oder der früheren Schuld aufzufassen. Von einer eigentlichen Prädestination ist in der Bhag. keine Rede; vielmehr ist durchweg in ihr die Voraussetzung sittlicher Freiheit erkennbar. Es steht durchaus dem Menschen frei, ob er die Hindernisse, die auf dem Wege zur Erlösung liegen, bekämpfen will oder

nicht, ob er niederen Zielen oder dem höchsten Ziele zustreben will. Auf dem Wege zu dem letzteren stellt sich der Erkenntnisübung das angeborene Nichtwissen entgegen (V. 15), der Pflichtübung die ebenso angeborene Begierde, die der eigentliche Feind des Menschen ist (III. 37, 43); aber auch Unglaube und Zweifelsucht sind verderblich (IV. 40). Als ein Hilfsmittel zur erfolgreichen Bekämpfung dieser Hindernisse werden maßvolle Yoga-Uebungen anempfohlen (V. 27, 28, VI. 10 f., VIII. 10, 12 f.). Auch wem die Versenkung nicht gelingt, dessen Yoga-Uebungen sind trotzdem nicht vergeblich; denn solch ein Mann wird unter günstigen Bedingungen wiedergeboren und erreicht schließlich doch das höchste Ziel (II. 40, VI. 41 f.).

Zu der wichtigsten Anforderung, welche die Bhag. an den erlösungsbedürftigen Menschen stellt, kommen wir jetzt zum Schluß. Wie bekannt, ist die Bhag. das Hohelied der Bhakti, der gläubigen und vertrauensvollen Gottesliebe. Sowohl auf dem Wege der Erkenntnis wie auf dem der selbstlosen Pflichterfüllung führt die Liebe zu Gott mit unbedingter Sicherheit zum Ziel. Von diesem Gedanken ist das ganze Gedicht erfüllt, um ihn zu verkünden ist es verfaßt worden. Aus der Gottesliebe entspringt die Gotteserkenntnis (XVIII. 55), und sie bewirkt ebenso, daß der Gläubige alle Werke auf Gott bezieht und ihm den Erfolg anheimstellt. Jedem ohne Unterschied der Geburt oder des früheren Verhaltens gewährt die Bhakti die Gewißheit der Erlösung: selbst Bösewichten, Frauen, Vaiśyas und Śūdras (IX. 30—32). Aber nicht um eine vorübergehende Regung von Gottesliebe darf es sich handeln, sondern das ganze Wesen des Menschen muß von unwandelbarer Gottesliebe erfüllt sein. Wenn das der Fall ist, so sind auch die Gedanken des Menschen in der Todesstunde auf Gott gerichtet. Auf diesen Punkt wird in der

Bhag. (VIII. 5, 9, 10, 13) besonderes Gewicht gelegt, weil der Mensch in diejenige Daseinsform eingeht, an die er in der Todesstunde denkt (VIII. 6).

Wie ist nun der Zustand der aus dem Weltdasein befreiten und zu Gott eingegangenen Seele zu verstehen? Als Bewußtlosigkeit, wie im Sāṃkhya-Yoga gelehrt wird? Erlischt die Individualität der Seele, die einstmals als ein Teil der göttlichen Seele sich von dieser getrennt hat, bei der Rückkehr zu ihrem Ursprung? Nein! Die Erlösung wird als ein glückseliger Zustand der in der Gegenwart Gottes individuell fortexistierenden Seele gedacht.

Das ist für alle Folgezeit eine Grund- und Hauptlehre der Bhāgavata-Religion geblieben. Gott hat alle Einzelseelen aus sich zu gesondertem bewußten Dasein hervorgehen lassen, und seitdem existieren sie für alle Ewigkeit als individuelle bewußte Wesenheiten. Wenn sie die Erlösung aus dem Weltdasein gewonnen haben, so werden sie nicht z u Gott, aber g l e i c h Gott und genießen zu seinen Füßen eine immerwährende Wonne, die lediglich darin besteht, daß sie ihm dienen[1]. Wie freilich eine Seele ohne Beziehung zur Materie nach den Voraussetzungen des Sāṃkhya-Yoga ein bewußtes Dasein führen kann, darüber gibt weder die Bhag. noch irgend ein späteres Bhāgavata-Werk Auskunft. Offenbar handelt es sich hier um eine Anschauung, die aus den ältesten Zeiten der Bhāgavata-Religion stammt und von jeher eine Stütze dieses Glaubens gebildet hat; deshalb durfte sie bei seiner Verbrämung mit Elementen des Sāṃkhya-Yoga nicht von der entgegengesetzten Lehre der beiden Systeme verdrängt werden. Ueber die methodischen Schwierigkeiten, die sich dabei ergaben, half die gläubige Zuversicht hinweg. Im Allgemeinen aber sind die religionsphilosophischen Lehren der u r s p r ü n g-

[1] G r i e r s o n, ERE. II. 544[a].

lichen Bhag., wie die eben gegebene Darstellung zeigt, von durchsichtiger Klarheit. Diese Klarheit ist durch die pantheistische Umarbeitung sehr beeinträchtigt. Die überlieferte Form des Gedichts, in der bald der persönliche Gott (Krischna), bald die unpersönliche Weltseele (das Brahman) als das höchste Prinzip auftritt und manchmal beide identifiziert werden, in der als höchstes Ziel menschlichen Strebens bald das bewußte Fortleben in der Gegenwart Gottes, bald das Aufgehen in die Weltseele hingestellt wird, ist voll von inneren Widersprüchen.

Blicken wir zurück, so treten uns in der Bhag. folgende Uebereinstimmungen mit christlichen Anschauungen entgegen: 1) der Glaube an die Liebe Gottes zu den Menschen und an seine daraus entspringende Gnade und Vergebung der Sünden, 2) die an den Menschen gestellte Forderung der gläubigen Gottesliebe.[1] Aus diesen Uebereinstimmungen haben sich allerlei Anklänge an die neutestamentliche Ausdrucksweise ergeben, die in begreiflicher Weise den Gedanken der Entlehnung nahe legten.

Am weitesten ist in der Verfolgung dieses Gedankens Lorinser gegangen[2], der mit großer Entschiedenheit seine Ueberzeugung vertritt, „daß der Verfasser der Bhagavadgītā nicht nur die Schriften des Neuen Testaments gekannt und vielfach benutzt, sondern auch in sein System überhaupt christliche Ideen und Anschauungen verwoben hat“, „daß dieses vielbewunderte Denkmal altindischen Geistes, dieses schönste und erhabenste didaktische Gedicht, welches als eine der edelsten Blüten heidnischer Weltweisheit betrachtet werden kann, gerade seine reinsten und am meisten gepriesenen Lehren zum großen Teil christlichen

[1] S. 236 f., 242.

[2] In der Einleitung, den Anmerkungen und dem Anhang zu seiner metrischen Uebersetzung der Bhagavadgītā (Breslau 1869).

Quellen verdankt“ (S. V). Lorinser will sogar nachweisen können, aus welchen Schriften des Neuen Testaments mehr und aus welchen weniger „Sentenzen entlehnt sind“, daß „die sämtlichen Briefe des heil. Paulus mit Ausnahme der an die Thessalonicher und an Philemon benutzt worden sind“ (S. 285) und dergl. mehr.

Heute würde Niemand mehr wagen, aus so ganz unbestimmten Aehnlichkeiten in Gedanken und Ausdruck derartig kühne Schlußfolgerungen zu ziehen. Auch Lorinser hätte sich gewiß von seiner Entdeckerfreude nicht so weit über das Ziel hinaus treiben lassen, wenn er mit den indischen Gedankenkreisen besser vertraut gewesen wäre.[1] Selbst A. Weber, der doch stets geneigt war, an christliche Einflüsse auf Indien in weitem Umfang zu glauben, hat gemeint, daß Lorinser die Tragweite seiner Beweisführung viel zu hoch angeschlagen habe, und daß die Frage, ob für die Bhag. eine Bekanntschaft mit den Lehren des Christentums angenommen werden müsse, noch immer sub judice sei.[2]

Von fast allen anderen Indologen ist Lorinsers Bsweisführung vollkommen abgelehnt worden, zuletzt von Winternitz,[3] nach dessen Meinung „von den mehr als hundert Parallelstellen aus den Evangelien, welche Lorinser zu Stellen der Bhagavadgītā anführt, höchstens 25 von der Art sind, daß eine Entlehnung denkbar wäre“. „In keinem einzigen Fall jedoch — so fährt Winternitz fort — ist die Aehnlichkeit eine solche, daß die Annahme einer Entlehnung wahrscheinlicher wäre als die

[1] Eine besonders auffallende Probe dieses Mangels bei Lorinser habe ich in meiner Uebersetzung der Bhagavadgītā 105 Anm. 3 besprochen.

[2] Indische Literaturgeschichte[2] 367.

[3] Gesch. d. ind. Litt. I. 370. Anm. 3.

einer zufälligen Uebereinstimmung. Auch die Gottesliebe ist ja nicht auf das Christentum beschränkt. Ich erinnere nur an den Sufiismus, in welchem sie keine geringere Rolle spielt als bei den christlichen Mystikern."

Die beste Kritik aber an Lorinsers Theorie liefern die Zusammenstellungen von John M. Robertson[1], der aus der vorchristlichen griechischen und römischen Literatur Stellen anführt, die eine viel größere Aehnlichkeit mit neutestamentlichen Gedanken aufweisen als die von Lorinser damit verglichenen Verse der Bhag.

Dem Standpunkt Lorinsers hat sich von allen Indologen am meisten Hopkins nach seinem Meinungswechsel[2] genähert. Hopkins hat[3] eine große Anzahl von Parallelen aus der Bhag. und dem Neuen Testament zusammengestellt und dabei dem Umstande besondere Bedeutung zugeschrieben, daß sich der größte Teil von ihnen in dem Johannes-Evangelium findet. Daß auf dem engen Raum dieses Evangeliums so viele Parallelen, „zum Teil von überraschender Aehnlichkeit", bei einander stehen, scheint Hopkins, in Anbetracht der Uebereinstimmungen von mehr allgemeiner Natur in den anderen Evangelien, ein beinahe zwingender Beweis für die Abhängigkeit der Bhag. zu sein. Hopkins erklärt die in der Bhag. angeblich zu beobachtende Bevorzugung des vierten Evangeliums daraus, daß dieses — vielleicht nicht unbeeinflußt durch den Gnostizismus jener Zeit — wegen seines mystischen Tones besonders geeignet gewesen sei, die indischen Theologen zur Entlehnung solcher Ausdrücke und Gedanken zu ver-

[1] Christianity and Mythology (London 1900) 285, bei van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen[2] 21 Anm. 4.

[2] S. oben S. 211 Anm.

[3] India old and new, 148—159.

anlassen, die am besten zu der Auffassung Krischnas als eines Gottes der Liebe paßten.[1]

Es würde zu weit führen und auch nicht lohnen, die von Hopkins beigebrachten Parallelen im einzelnen zu besprechen, nachdem ich schon oben (S. 201 f.) die christlichen Anklänge in anderen Teilen des Mahâbhârata genauer beleuchtet habe, bei denen Hopkins die Entlehnung aus dem Neuen Testament für möglich hält. Alle jene Aehnlichkeiten erklären sich vollkommen befriedigend aus dem inneren Parallelismus der religiösen und religionsphilosophischen Grundanschauungen der Bhag. und des Johannes-Evangeliums; auch werden wir gleich sehen, daß das Alter der indischen Ideen die Annahme ihrer Entlehnung aus dem Christentum verbietet. Vorher will ich nur noch bemerken, daß P. Deussen in seiner Uebersetzung der Bhag.[2] nur bei folgenden drei Versen auf sinnverwandte Stellen des Neuen Testaments (im Ev. Joh. und im Galaterbrief) verweist, ohne auch nur die Möglichkeit der Entlehnung in Betracht zu ziehen.

Bhag. 4. 4, 5 (Arjuna fragt, nachdem Krischna ihm mitgeteilt hat, daß er die unvergängliche Lehre von der Ergebung in der Vorzeit dem Vivasvat verkündet habe): Später ist deine Geburt, früher die Geburt Vivasvats; wie soll ich dies verstehen, daß du [die Lehre] zuerst verkündigt hast? (Krischna antwortet): Zahlreich sind meine vergangenen	Ev. Joh. 8. 57, 58: Da sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt, und hast Abraham gesehen? Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe denn Abraham ward, bin Ich.

[1] Ebendas. 155, 158. [2] Der Gesang des Heiligen (Leipzig 1911).

Geburten .... die kenne ich alle, u. s. w.

Bhag. 9. 29: Ich bin der gleiche allen Wesen gegenüber; Niemand ist mir verhaßt und Niemand lieb. Die mir aber in Liebe anhängen, sind in mir, und in ihnen bin auch ich.[1]

Ev. Joh. 14. 20: An demselbigen Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch.

Bhag. 9. 32: Selbst diejenigen, o Sohn der Pṛthā, welche von niedriger Geburt sind, Frauen, Vaiśyas und Śūdras, gelangen ja, wenn sie zu mir ihre Zuflucht nehmen, zum höchsten Ziel.

Gal. 3. 28: Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.

Ich komme nun zu der Frage: wie steht es überhaupt mit der historischen Möglichkeit für die Annahme christlicher Einflüsse auf die Bhag.? Der überlieferte Text gehört einer Periode in der Entwicklung des Mahābhārata an, die wir mit Hopkins[2] in die Zeit zwischen 200 vor

[1] Deussen hätte ebenso gut noch bei folgenden zwei Versen der Bhag. auf die Parallelstelle im Johannes-Evangelium verweisen können: 4. 35: „Nicht wieder wirst du so in Verwirrung geraten, o Pāṇḍava, wenn du die Erkenntnis gewonnen hast, durch die du die Wesen ohne Ausnahme [zuerst] in dir und dann in mir erblicken wirst" und 6. 30: „Wer mich in allem erblickt und alles in mir erblickt, dem gehe ich nicht verloren, noch geht er mir verloren." Daß in diesen Versen der Bhag. die bekannte Grundanschauung des Brahmaismus zum Ausdruck kommt, ist klar. Merkwürdiger Weise aber fehlen diese Parallelen zu Joh. 14. 20, die enger sind als alle anderen aus der Bhag. beigebrachten Uebereinstimmungen mit dem Neuen Testament, in Lorinsers Verzeichnissen der angeblichen Entlehnungen.

[2] S. die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Bhagavadgītā, 58 f.

Chr. und 100—200 nach Chr. verlegen müssen. Ich hatte geglaubt, für diesen Text (d. h. für die Umarbeitung der Bhag. im pantheistischen Sinne) das zweite nachchristliche und für die Abfassung des ursprünglichen Gedichts das zweite vorchristliche Jahrhundert ermittelt zu haben.[1] Ein beträchtlicher Abstand zwischen den beiden Fassungen ist deshalb anzunehmen, weil man in Indien erst nach geraumer Zeit wagen konnte, ein Werk, das als Offenbarung der Gottheit galt und von dem Nimbus der höchsten Heiligkeit umgeben war, durch eine so eingreifende Ueberarbeitung und Ergänzung umzugestalten. Aber über die Länge der Zeit, die diesem Abstand zuzuschreiben ist, kann man verschiedener Meinung sein. Das Problem ist jedoch für die eben aufgeworfene Frage von untergeordneter Bedeutung, da ja die Anhänger der Theorie von der christlichen Beeinflussung geltend machen können, daß dieser Einfluß erst bei der Umarbeitung der Bhag. gewirkt habe. Wenn meine eben angegebene Datierung der Umarbeitung richtig ist, so schließt sie die Annahme christlicher Einflüsse aus, weil wir erkannt haben, daß das Christentum frühestens im Anfang des dritten Jahrhunderts in den Nordwesten Indiens eingedrungen ist. Eine erhebliche Verschiebung jener Datierung nach unten ist ausgeschlossen; immerhin aber verlegen einige Gelehrte wie Lassen, Weber und John Davies die Abfassung des überlieferten Textes der Bhag. erst in das dritte Jahrhundert, und für diese Zeit ist zwar nicht die Wahrscheinlichkeit, aber doch eine entfernte Mög-

[1] Meinen Hauptgrund für die letztere Datierung, der aus dem Alter der Yogasūtras abgeleitet war (S. 62, 63 meiner Einleitung), kann ich nicht mehr aufrecht erhalten, nachdem H. Jacobi in ebenso scharfsinniger wie überzeugender Weise erwiesen hat, daß der Verfasser der Yogasūtras, Patañjali, nicht mit dem gleichnamigen Grammatiker identisch ist und daß er erst nach 450 p. Chr. geschrieben haben kann (JAOS. 31. 24 f.).

lichkeit christlicher Beeinflussung zuzugeben. Da zudem einige angesehene Forscher an den historischen Charakter der Thomas-Legende glauben, soweit sie sich auf das indo-iranische Grenzland bezieht und damit christlichen Einfluß schon vom ersten Jahrhundert an für möglich halten, so wird der Beweis für das vorchristliche Alter der Gottesliebe und des liebenden Gottes in Indien hier seine Stelle finden müssen.

Von gelehrten Indern[1] ist behauptet worden, daß die Religion der Bhakti oder der gläubigen, vertrauensvollen Gottesliebe in Indien seit unvordenklichen Zeiten existiert habe. Die Behauptung ist in dieser Form sicher nicht richtig — schon deshalb nicht, weil eine Geisteskultur von solcher Höhe, wie sie zur Hervorbringung der Gottesliebe nötig ist, nirgends auf Erden in unvordenklichen Zeiten geherrscht hat —; aber sie enthält doch ein Element der Wahrheit; denn die Bhakti ist nicht, wie Grierson einmal irrtümlich gesagt hat,[2] blitzartig und unvermittelt als etwas ganz neues aufgetreten, wodurch die Erkenntnis (der vermeintlichen Wahrheit) aus ihrer die Religion beherrschenden Stellung gedrängt worden sei, sondern sie läßt sich in ihren Anfängen und ersten Regungen bis in die altvedische Zeit zurückverfolgen.[3] Wenn im Rigveda die Götter oftmals Vater, Bruder, Freund u. s. w. genannt und unter allerlei Aeußerungen kindlichen Zutrauens um Hilfe und Schutz angefleht werden, so haben die alten Liederdichter solche Worte doch aus demselben Gefühle heraus

[1] Z. B. von R. G. Bhandarkar in seinen oben S. 215 Anm. 1 genannten Abhandlungen: Report p. 74 unten und am Schluß seines Vortrags auf dem Wiener Orientalisten-Congreß. S. auch B. C. Mazumdar, JRAS. 1910, 171.

[2] JRAS. 1907, 313 unten, aber nicht mehr ebendas. 1910, 172; ERE. II. 539[b] unten.

[3] Max Müller, History of ancient Sanskrit Literature, 537 f.

gebraucht, das sie mit den ihnen am nächsten stehenden Menschen verband. Dieses alte Gefühl der naiven Zuneigung zu den Göttern wurde, als monotheistische Tendenzen die Oberhand gewonnen hatten, allmählich zur hingebenden, inbrünstigen, vertrauensvollen, den ganzen Menschen erfüllenden Gottesliebe veredelt und gesteigert. In der Sekte der Bhāgavatas, aus welcher der Krischnaismus erwuchs, wurde die Gottesliebe zuerst Gipfel und Mittelpunkt des religiösen Lebens; auch scheint sie bei den Bhāgavatas zuerst die Bezeichnung *bhakti* erhalten zu haben, die von derselben Wurzel abgeleitet ist wie Bhagavat und Bhāgavata.

Aus Pāṇinis Grammatik IV. 3. 95, 98 ergiebt sich, daß zur Zeit ihrer Abfassung das Wort *bhakti* nicht nur in dem weltlichen Sinne „Liebe, Ergebenheit, Anhänglichkeit" gebräuchlich war, sondern daß es auch auf das Verhältnis der Menschen zu Gott angewendet wurde. Die Beziehung des Wortes auf Vāsudeva in Regel 98 ist ein Beweis dafür, der jetzt unanfechtbar ist, nachdem Grierson endgiltig die Ansicht Kielhorns widerlegt hat, daß Vāsudeva an dieser Stelle nicht Gottesname, sondern Name einer menschlichen Person sei.[1] Man hat bisher gewöhnlich angenommen, daß Pāṇini um 300 vor Chr. gelebt habe, aber ein strikter Beweis für diese Datierung war nicht geführt. Jetzt wissen wir durch Jacobis Untersuchung des Kauṭilīya[2] mit Bestimmtheit, daß Pāṇini schon im vierten Jahrhundert vor Chr. als grammatische Autorität aner-

[1] JRAS. 1909, 1122. S. auch R. G. Bhandarkar, ebendas. 1910, 168—170. — Edm. Hardy, Lit. Centralblatt, 1903, Sp. 1269, hat ferner darauf aufmerksam gemacht, daß *bhakti* (in der Pāliform *bhatti*) in der Bedeutung „Liebe, Hingebung" Jātaka V. 340. 3, 6; 352. 11 erscheint, und hat wegen des Uebergangs in die spezifische Bedeutung „Gottesliebe" auf Theragāthā v. 370 verwiesen. Also auch hier haben wir aus dem fernen Süden einen weiteren Beweis für das vorchristliche Alter der indischen Gottesliebe.

[2] SBA. 1911 (XLIV), 966.

kannt war. Die Bhakti in ihrer religiösen Bedeutung muß also, weil bei Pāṇini erwähnt, schon gegen 400 vor Chr. in Indien ein ganz geläufiger Begriff gewesen sein. Man hat also durchaus nicht nötig, die Śvetāśvatara Upaniṣad wegen ihres Schlußverses „Wer die höchste Liebe zu Gott empfindet (*yasya deve parā bhaktiḥ*) . . . . .“ in spätere Zeit hinabzurücken.

Wenn Hopkins sagt:[1] „The doctrine of *bhakti*, faithful love as a means of salvation, cannot be much older than the Song“ (d. h. die Bhagavadgītā), so ist dem gegenüber zu betonen, daß sie im Kreise der Krischna-Verehrer schon Jahrhunderte vor der Abfassung der ursprünglichen Bhag. verkündet worden sein kann. Eine neue Lehre wird anders vorgetragen als die von der Bhakti in der Bhag., wo diese Empfindung auf Schritt und Tritt wie etwas selbstverständliches gefordert wird. Sie steht auch im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der Ergebung (*yoga*), die von Krischna im Anfang des vierten Gesanges ausdrücklich als uralt bezeichnet wird.

Die Annahme, daß der Gebrauch des Wortes *bhakti* im spezifisch religiösen Sinne durch einen aus dem Christentum entlehnten Begriff veranlaßt worden sei, dürfte einer weiteren Widerlegung nicht bedürfen. Der Gedanke war auch von vorn herein deshalb sehr unwahrscheinlich, weil deutliche Spuren des religiösen Gefühls, das die Inder *bhakti* nennen, auch in der griechischen und römischen Religion in vorchristlicher Zeit zu finden sind.[2] Auf diesem Gebiet sind die Inder, die es doch von Alters her mit dem Seelenheil ernster genommen haben als die meisten

---

[1] Religions of India, 429.

[2] Barth, Religions de l'Inde, 132; A. Berriedale Keith, JRAS. 1907, 490.

anderen Völker, in der Entwicklung hinter den Griechen und Römern gewiß nicht zurückgeblieben.

So alt wie die Gottesliebe in Indien muß auch die Vorstellung Krischnas als des liebenden Gottes gewesen sein; denn die beiden Ideen sind durch einander bedingt. Nur ein liebender Gott konnte Liebe heischen. Aber ein liebender Gott übt auch Gnade und errettet vor dem sonst unausbleiblichen Verderben durch die Vergebung der Sünden. Obschon das gewöhnliche Wort für die Gnade Gottes, *prasāda*, erst in jüngeren Upanischaden [1] und an den schon oben (S. 237) angeführten Stellen der Bhag. erscheint, so ist doch die Vorstellung der göttlichen Gnade selbst viel älter. Ohne sie wären schon die zahllosen Bitten der vedischen Sänger um allerhand göttliche Gunsterweisungen nicht möglich gewesen. Hopkins [2] führt als einen besonders charakteristischen Fall den Vers Rigveda 10. 125. 5 an, wo die zu einer Göttin personifizierte Rede (Vāc) erklärt: „Wen ich liebe, den mache ich zu einem Gewaltigen, zum Priester, zum Seher, zum Weisen".

Mit dem siegreichen Vordringen des monotheistischen Glaubens an den liebenden Gott mußte die Ausbildung der Lehre von seiner Gnade Hand in Hand gehen. „The doctrine of prasāda, or grace, has formed an essential part of the Bhāgavata religion so far back as literature takes us", sagt Grierson [3] und betont im Zusammenhang damit auf das Entschiedenste, daß Indien die Idee eines Gottes der Gnade, eines gütigen Vaters, den Bhāgavatas verdankt.

---

[1] Kaṭh. 1. 2. 20; Śvet. 3. 20; 6. 21; Muṇḍ. 3. 2. 3 (Hopkins, Great Epic 188). Es handelt sich hier wahrscheinlich um eine Entlehnung aus der Bhāgavata-Religion, da die Idee der Gnade gar nicht zu der Lehre der Upanischaden von dem pantheistischen Brahman paßt. Grierson, IA. XXXVII (1908), 260 Anm. 34.

[2] India old and new, 147 Anm.

[3] In dem Artikel Bhakti-mārga, ERE. II. 543b, Anm.

Die scheinbar christliche Färbung der Bhagavadgītā und der inhaltlich verwandten jüngeren Stücke des Mahābhārata muß also nach allem, was ich hier dargelegt habe, als ein Ausfluß echt indischer Religiosität bezeichnet werden.

V. Christliches in dem späteren Krischnaismus und anderen hinduistischen Sekten.

Wir betreten sicheren Boden, wenn wir uns mit der Frage nach dem christlichen Lehngut zu der Phase des Krischnaismus wenden, die uns in der Literatur der Purāṇas, der purāṇa-artigen Werke und der sich inhaltlich an die Purāṇas anschließenden Schriften entgegentritt.

Von allen indischen Religionen war der Krischnaismus, wie Hopkins richtig bemerkt,[1] seinem Wesen nach am leichtesten christlichen Einflüssen zugänglich. Der Buddhismus war, wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt, eine Religion, die keinen Gott und keine Seele anerkannte; der Schivaismus legt das Hauptgewicht auf Riten und Kasteiungen; der Krischnaismus aber in seiner volkstümlichen Form ist eine Religion der Freude, er verwirft die blutigen Opfer und predigt die Liebe. Diesen von Hopkins hervorgehobenen Grundzügen der indischen Religionen könnte man hinzufügen, daß auch der dem Buddhismus so nahe verwandte Jinismus, der sich bis auf den heutigen Tag in Indien erhalten hat, in seiner religiösen Stimmung keine Aehnlichkeit mit dem Christentum besitzt. Dem gegenüber besteht eine innere Verwandtschaft zwischen Christentum und Krischnaismus, welche die Empfänglichkeit des letzteren für christliche Einflüsse erklärt. Zu dieser inneren Verwandtschaft tritt noch ein äußerer

[1] India old and new, 162.

Grund, auf den schon öfter hingewiesen worden ist: die Aehnlichkeit der Namen Christus und Krischna, mit der noch heutzutage von Indern in religiösen Gesprächen und Schriften vielfach gespielt wird, hat gewiß die Uebernahme christlicher Züge erleichtert. In manchen Gegenden Indiens wird das Wort Krischna wie Krishṭa ausgesprochen.[1]

Ich beginne mit einem Element des Kultus, das aller Wahrscheinlichkeit nach das älteste christliche Lehngut im Krischnaismus ist und außerdem die christlichen Einwirkungen in solcher Klarheit erkennen läßt, daß es eine zweckmäßige Grundlage für die Untersuchung der übrigen Einflüsse des Christentums auf den Hinduismus abgiebt. Das ist die Feier von Krischnas Geburtsfest, über die wir die gelehrte und sehr eingehende — ich möchte sagen: allzu ausführliche — Abhandlung von A. Weber[2] haben, deren Hauptresultate unanfechtbar sind, wenn sie auch in mancherlei Einzelheiten nicht das Richtige getroffen hat.

Wir hatten oben[3] gesehen, daß die Auffassung Krischnas als eines göttlichen Kindes, die so viel zur Verbreitung des Krischnaismus über ganz Indien beigetragen hat, autochthon ist. Die Feier von Krischnas Geburtstag aber ist eine Nachbildung des Christfestes. Weber beschreibt[4] zwölf vom dreizehnten Jahrhundert an datierbare Texte, in denen die Janmāṣṭamī (Krischnas Geburtsfest) oder eine Abart mit Namen Jayantī in größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt ist, und giebt dazu, was historisch

---

[1] Grierson, JRAS. 1907, 316.

[2] Ueber die Krishṇajanmāshṭamī (s. oben S. 118 Anm.) 217 f. Die ältere Literatur über die seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vielfach behandelte Frage des Zusammenhangs zwischen christlichen und krischnaitischen Legenden ist S. 310 f. besprochen. Vgl. auch Hopkins, Religions of India, 430 f., India old and new, 162 f.

[3] S. 219—226.

[4] A. a. O. 218 f.

wichtiger ist, ein Verzeichnis der Purāṇas, die das Fest erwähnen, und der zitierten Purāṇastellen.[1] Daraus ergiebt sich, daß beinahe alle Purāṇas solche Erwähnungen enthalten[2] und daß dabei hauptsächlich das Bhaviṣya- und Bhaviṣyottara-Purāṇa in Betracht kommen,[3] denen zufolge Krischna selbst, unmittelbar nachdem er den Kaṃsa erschlagen hatte, das Fest eingesetzt haben soll, und zwar unter allgemeinem Jubel für alle Kasten, auch für die Śūdras.[4]

Wenn Weber[5] das Krischnafest durch die Zitate aus den Purāṇas für etwa das elfte Jahrhundert als sicher verbürgt erklärt, so beruht dieser späte Ansatz auf der großen Unterschätzung des Alters der Purāṇas, die zu der Zeit, als Webers Abhandlung erschien (1868), und noch später bei den Sanskritisten allgemein herrschte. Weber fügt jedoch gleich den Satz hinzu: „Die Uebereinstimmung so zahlreicher Werke der Art indeß führt uns wohl noch ein gut Stück höher hinauf, da eine solche allseitige Anerkennung des Festes in der That wohl den Schluß erheischt, daß dasselbe zur Zeit ihrer Abfassung

[1] Ebendas. 221 f., besonders 239. Die Zitate aus der Smṛti sind ziemlich belanglos, da es sich bei diesen versifizierten Texten trotz der alten Namen Parāśara, Paiṭhīnasi, Bhṛgu, Vasiṣṭha, Viṣṇu, Vyāsa um „moderne Kompilationen von untergeordneter Bedeutung“ handelt. Jolly, Recht und Sitte, 24.

[2] Seltsamer Weise nicht das Bhāgavata-Purāṇa trotz seines (namentlich im zehnten Buch besonders deutlichen) Krischna-sektarischen Charakters. Es beschreibt zwar eingehend den Zeitpunkt von Krischnas Geburt 10. 3. 1—8, sagt aber nichts von dem Fest. Das muß natürlich einen bestimmten Grund haben, der nach Weber 241 darin zu suchen ist, daß „im Bhāg. Pur. die moderne Wendung des Kṛishṇa-Dienstes vorliegt, welche sich hauptsächlich mit den Liebschaften Kṛishṇa's beschäftigt, und bei welcher die Mutter des Gottes je später je mehr in den Hintergrund tritt“.

[3] Weber, 242 f

[4] Ebendas. 248.

[5] S. 240.

ein allgemein recipiertes war, womit dann eben eo ipso die weitere Annahme geboten ist, daß die Ansetzung, oder resp. Einführung desselben in eine noch frühere Zeit zurückgreift.“ Diese „frühere Zeit“ sucht er weiterhin durch folgende Erwägungen genauer zu bestimmen, immer unter dem Banne seiner Ueberzeugung, daß die christlichen Einflüsse von dem ägyptischen Alexandria aus nach Indien gedrungen seien.[1]

Weber geht von der Tatsache aus, daß das Geburtsfest Christi seit der Mitte des vierten Jahrhunderts in der christlichen Kirche gefeiert worden ist und daß in Alexandria eine Feier der Geburt Christi verbunden mit dem Fest seiner Taufe am 6. Januar bestanden hat, „an deren Stelle daselbst erst kurz vor dem Jahre 431 eine selbständige und ausschließliche Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember getreten ist“.[2] Weil nun die Namengebung auch einen integrierenden Teil von Krischnas Geburtsfest bildet, so scheint es Weber äußerst nahe zu liegen, daß die Uebernahme des Festes durch die Inder in derjenigen Zeit stattgefunden habe, „während welcher jener eigentümlich ägyptische Brauch, am 6. Januar die Geburt Christi zugleich mit seiner Taufe zu feiern, bestanden hat, d. i. also in der Zeit von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis zu dem Jahre 431, wo die Feier der Geburt allein, und zwar am 25. Dezember, an ihre Stelle trat“.

Daß diese Vermutung Webers und ihre Begründung auf recht schwachen Füßen steht, ist klar. Es ist aber nicht richtig, wenn J. Kennedy sagt,[3] daß „Webers chief arguments are drawn from the history of the legends

[1] Vgl. oben S. 195.
[2] Kṛishṇajanmāshṭamī, 337.
[3] JRAS. 1907, 483.

regarding the Virgin and the representations of the Madonna lactans. On this basis he assigns the period 350—431 A. D. as the period to which the rise of the Krishna festival must be assigned", und wenn er diese angebliche Beweisführung Webers mit den Worten bekämpft: „The legends of the Madonna were not known in Egypt until towards the close of the fifth century, and were probably derived from Italy" u. s. w. Webers Hauptargumente für die Datierung 350—431 beruhen keineswegs auf den Legenden von der Madonna und ihren ältesten Darstellungen mit dem Christuskinde — er bezeichnet diese Legenden und Bilder ausdrücklich[1] nur als einen Teil des für den gesamten Kreis der Untersuchung in Betracht kommenden Materials —; vielmehr hat er die Datierung 350—431 lediglich auf die von mir eben angeführten Erwägungen gegründet. Kennedy hat sich hier also eine Flüchtigkeit zu Schulden kommen lassen.

In Wirklichkeit scheitert Webers Datierungsversuch daran, daß, wie wir oben[2] gesehen haben, Alexandria als Vermittlerin christlicher Uebertragungen gar nicht in Betracht kommen kann, weil es schon im Anfang des dritten Jahrhunderts seine Bedeutung für den Welthandel und speziell den direkten Verkehr mit Indien verloren hat. Außerdem hätte das Christentum eine so starke Einwirkung, wie sie beim Krischnaismus erkennbar ist, nicht aus weiter Ferne ausüben können. Dazu waren unmittelbare Berührungen erforderlich. Weber giebt auch gleich[3] seine Datierung preis und geht auf das Jahr 640 herunter als auf ein Datum, mit dem die Schlüsse aus dem Alter oder der literargeschichtlichen Stellung der die Geburtsfeier Krischnas schildernden Texte sich in besonders

[1] Kṛishṇajanmâshṭamî, 336.
[2] S. 128, 129. [3] A. a. O. 338.

gutem Einklang befinden würden. Wie aus einer früheren Stelle[1] hervorgeht, meint Weber das Jahr 640 als terminus ad quem, weil Alexandria in diesem Jahre durch die Moslims erobert worden ist. Wir haben also hier wieder Alexandria als Argumentationsbasis.

Wenn nun auch Webers Begründung für die Zeit kurz vor 640 hinfällig ist, so fällt doch diese Datierung merkwürdig genau mit derjenigen zusammen, für die wir uns aus einem anderen Grunde entscheiden müssen. Aus dem Jahre 639 ist uns die erste nestorianische Mission im mittleren Nordindien bezeugt;[2] und da ohne Zweifel von den Nestorianern die Feier des Christfestes und andere christliche Elemente in jene Gegend, d. h. in die Heimat des Krischnaismus, gebracht worden sind, so stimmt die Zeit (erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts) sehr gut zu dem Alter der Purāṇas, die unsere ältesten Quellen für die Feier von Krischnas Geburtsfest sind. In diese Zeit fallen also die frühesten christlichen Beeinflussungen des Brahmanismus, wenn man von der dunklen Kunde absieht, die über die christliche Religion etwa ein Jahrhundert früher in der Śvetadvīpa-Legende des Mahābhārata vorzuliegen scheint.

Bevor ich zu den Einzelheiten des Krischnafestes komme, verdient die Tatsache erwähnt zu werden, daß die Jahreszeit, in der dieses Fest in Indien begangen wurde und noch wird, nicht zu den Entlehnungen aus dem Christentum gehört. Der Geburtstag Christi ist zu Anfang auf den 5. oder 6. Jan., 28. März, 19. oder 20. April, 20. Mai oder 19. Nov. und erst später auf den 25. Dez. verlegt worden; Krischnas Geburtsfest dagegen wurde nach unseren Quellen zwar an verschiedenen Tagen gefeiert, immer

[1] Ebendas. 323. [2] S. oben S. 181.

aber in der Zeit zwischen Juni und September.[1] Ob hierin eine Erinnerung an die wirkliche Geburtszeit Krischnas sich erhalten hat, muß dahingestellt bleiben.

Die Feier des Geburtsfestes gilt nicht Krischna allein, sondern auch seiner Mutter Devakī, an deren Brust liegend er dargestellt wird, — in unverkennbarer Nachahmung der christlichen Bilder der Madonna lactans. Die von Weber[2] eingehend behandelte Frage nach dem frühesten Vorkommen christlicher Bilder der Art berührt uns hier nicht; für unsere Zwecke genügt es zu wissen, daß die Marienverehrung und die Darstellung der Maria mit dem Kinde seit dem Beginn der nestorianischen Streitigkeiten im fünften Jahrhundert gangbar war.[3] Der christliche Einfluß auf das Krischnafest verrät sich ferner ganz deutlich darin, daß bei ihm die Szene der alten Krischna-Legende, nach der Krischna im Gefängnis unter Not und Gefahr geboren und schleunigst von seinem Vater fortgeschafft und gerettet wurde, völlig verändert erscheint. Krischnas Geburtsstätte ist ein friedlicher Kuhstall (*gokula*) geworden, in welcher Form zu dem festlichen Zwecke ein Wöchnerinnenhaus (*sūtikāgṛha*) herzustellen und mit einem Bilde der auf einem Ruhebett liegenden Mutter mit dem göttlichen Kinde an der Brust sowie mit Gemälden oder plastischen Darstellungen von Krischnas Vater, von Hirten und Hirtinnen, Rindern, Eseln u. s. w., dazu von allerlei Göttern und Halbgöttern in der Luft auszustatten ist.[4] Also genau so wie im Christentum zu erbaulichen Zwecken die Szene nach der Geburt des Heilands unter den Hirten dargestellt wird.

---

[1] Weber. Kṛishṇajanmāshṭamī, 338 Anm. 1.

[2] Ebendas. 324 f.

[3] Trotz Kennedy, JRAS. 1907, 483, 484.

[4] Weber, a. a. O. 248, 252, 272, 273, 280, 281.

Nachdem der Stall in der eben beschriebenen Weise hergerichtet und ausgeschmückt ist, beginnt das eigentliche Krischnafest mit der Anbetung und Verehrung der heiligen Familie, wobei allerhand vegetabilische Darbringungen stattfinden und die Anrufung der „Gottesmutter“ (*devamātar*) eine besondere Rolle spielt.[1] Das ganze Fest hat zur Folge gehabt, daß die christlichen Erzählungen von der Geburt Jesu in indischem Gewande bis auf den heutigen Tag unter den Hindus, auch wenn sie sonst nichts vom Christentum wissen, in weitestem Umfang bekannt sind.

Im Anschluß an die Geburtsfeier sind weitere Züge der christlichen Legende in die Geschichte von Krischnas Kindheit und späterem Leben eingedrungen. Hierher gehören die Erzählungen des Viṣṇupurāṇa, daß der Hirt Nanda, der Pflegevater Krischnas, zur Zeit von dessen Geburt mit seinem schwangeren Weibe Yaśodā zu Wagen nach Mathurā reist, um seine Abgaben zu entrichten (vgl. Lucas 2. 4, 5),[2] und daß Krischna kurz vor seinem Einzug in Mathurā von der verkrüppelten Kubjā ein Gefäß voll Salbe erhält und die Spenderin zum Lohn

---

[1] Ebendas. 284, 310.

[2] Ebendas. 338. Kurz vorher nennt Weber als indische Texte, in denen sich diese Entlehnungen aus dem Christentum finden, neben den Purāṇas und dem Jaimini-bhārata irrtümlich auch den Harivaṃśa und „einzelne eingeschobene Stellen des Mahābhārata“. Auf Krischnas Wundertaten in der Kindheit und Jugend nimmt das Mbh. überhaupt nur an einer, zu den spätesten Einschüben gehörenden Stelle (II. 1436—45) Bezug, nach Weber, 318 Anm. 5. Wer den Text nachliest, findet aber dort keine Parallele mit christlichen Erzählungen. Hopkins, India old and new, 165 unten, hat offenbar Webers eben angeführte Feststellung benutzt. Wenn er aber bemerkt, daß an jener Stelle des Mbh. von den Taten des Kindes Krischna nur die Tötung eines Habichts angeführt werde, so ist das nicht richtig; denn v. 1440 ist auch das Umstürzen des Lastwagens durch den Säugling erwähnt.

dafür von ihrem Gebrechen heilt.[1] In dieser zweiten Geschichte, die von Weber[2] irrtümlich erst aus dem Jaimini-bhārata belegt wird, scheinen zwei oder drei bekannte neutestamentliche Erzählungen[3] kombiniert zu sein. Die Heilung bewirkt Krischna in der Weise, daß er das verkrüppelte Mädchen mit dem Daumen und zwei anderen Fingern am Kinn faßt, ihr Haupt in die Höhe hebt, während er zugleich mit seinen Füßen ihre Füße niederdrückt, und sie so gerade zieht.[4]

Diesen Erzählungen reihen sich die folgenden an, die Weber aus dem Jaimini-bhārata beigebracht hat, einem krischnaitischen Werke von purāṇa-artigem Charakter, über dessen Alter man nur sagen kann, daß es vor dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts verfaßt sein muß, weil es um diese Zeit in das Kanaresische übersetzt worden ist.[5] Die dort berichtete Legende von der Wiederbelebung des toten Sohnes der Duḥśalā durch Krischna wird schon deshalb auf christlichen Einfluß zurückgeführt werden müssen, weil die ältere Form der Geschichte von Duḥśalā, wie sie im

[1] Viṣṇup. 5. 20. 1 f. Kubjā heißt ‚die Verwachsene'; der eigentliche Name ist nach dem Viṣṇup. Naikavakrā ‚die an mehreren Stellen gekrümmte', nach dem Bhāgavata Pur. 10. 42. 3, wo die Erzählung in ähnlicher Weise berichtet wird, Trivakrā ‚die an drei Körperteilen (Rücken, Brust und Hüften, nach Śrīdhara's Kommentar) gekrümmte'. Vgl. Vishṇupurāṇa, transl. by H. H. Wilson, ed. by Fitzedward Hall, V, 21 Anm. [2] Kṛishṇajanmāshṭamī 339.

[3] Matth. 15. 30, 31; 9. 20 f. (Marc. 5. 25 f., Luc. 8. 43 f.); Luc. 7. 37, 38.

[4] J. Kennedy, JRAS. 1907, 978 Anm. 2, sagt: „the manner in which Kṛishṇa pulls the unguent-maker straight is exactly the way in which the youthful Christ makes two pieces of wood equal by pulling them out to the same length (Pseudo-Matthew, c. 37)." Hier sind doch wohl zwei sehr verschiedene Dinge in Parallele gesetzt.

[5] Ueber eine Episode im Jaimini-Bhārata, Monatsber. d. Berl. Acad., 1869. 12 Anm. 3. 34 f. Die von Weber angenommenen Entlehnungen aus dem Christentum stehen mit den Stellen des Jaimini-bhārata S. 37, 38.

Mahābhārata XIV. 2275—97 vorliegt, noch nichts von der Auferweckung des Sohnes weiß.[1] Sehr wahrscheinlich wenigstens, weil solche Dinge von Krischna in den älteren Quellen nicht erzählt werden, und zum Teil sicher ist ferner der christliche Einfluß bei den Berichten von Krischnas Speisung ganzer Asketenscharen durch ein einziges in einem Winkel des Topfes zurückgebliebenes Gemüseblatt; von dem blutflüssigen Weibe, das Heilung suchend seinen Füßen naht; von der Berührung seines Fußes als eines Mittels, den Tod zu verscheuchen; von seinem sofortigen Zuhilfekommen, sobald man flehend seiner gedenkt; von dem Wunsche eines Frommen, nicht eher zu sterben, als bis er ihn gesehen habe; und von der sündentilgenden Kraft, die Krischnas Blick (oder Anblick) oder das Gedenken an ihn oder bloß das Nennen seines Namens haben soll. — Die Vorstellung von der Heilkraft seines Waschwassers ist jedenfalls eine Uebertragung aus einem apokryphen Evangelium.[2]

So weit können wir mit Weber zusammengehen. Wenn er aber auch die Erzählung von den Nachstellungen und dem Kindermord des Kaṃsa in diesem Zusammenhang für eine Entlehnung aus dem Christentum erklärt, so haben wir das schon oben[3] als einen Irrtum erkannt. Ebenso ist zu beurteilen, was Weber unmittelbar darauf „von dem Hinübertragen über den Fluß (Christophoros)“ sagt, ohne eine Erklärung oder Begründung dazu zu geben. Hopkins[4] spricht das einfach nach: „we find too in the history of Krishna the late Christophoros legend“, und doch

---

[1] Weber, Kṛishṇajanmāshṭamī, 315 Anm. 1, 318 Anm. 5. 339, Indische Streifen II. 392 Anm. 2.

[2] Weber, 339 Anm. 2, verweist auf eine Stelle in dem arabischen Evangelium von der Kindheit Christi.

[3] S. 222 f. [4] India old and new, 166 oben.

wäre hier, wo man sich überlegen muß, was Weber überhaupt meint, eine Nachprüfung am Platze gewesen. Weber kann nicht gut etwas anderes im Auge gehabt haben als den Zug der Legende, der von der Rettung des eben geborenen Krischna handelt, den sein Vater Vasudeva über die Yamunā trägt, um ihn der Hirtin Yaśodā zu bringen und mit deren neugeborener Tochter zu vertauschen.[1] Daß Vasudeva bei dieser Gelegenheit die Yamunā durchschreiten muß, die ihn willig durch ihre Fluten hindurch läßt, ist also der einzige Grund, aus dem Weber hier eine Uebertragung der Christophorus-Legende annimmt! Schon die bildliche Darstellung der Szene auf der beigegebenen Tafel I hätte als Warnung vor einer so voreiligen Behauptung dienen können. Ein eben geborenes Kind, das sein Vater durch schleuniges Fortschaffen und Vertauschen vor dem sicheren Tode rettet, ist doch etwas ganz anderes als ein Knabe, den ein riesenhafter Fährmann sich auf die Schultern setzt. Daß die Christophorus-Legende bei den Beziehungen zwischen der indischen und christlichen Erbauungsliteratur in einen ganz anderen Zusammenhang gehört, haben wir früher gesehen.[2]

Nicht anders als mit den beiden eben behandelten Einzelheiten steht es mit Webers Vermutung, „daß das ganze indische Sektenwesen, insofern sich dasselbe auf die ausschließliche Verehrung je eines einzigen persönlich gedachten Gottes gründet, seine Entstehung christlichen Einflüssen verdankt“, und mit seiner Annahme, daß „auch das ganze Avatārasystem aus einer Nachahmung des christlichen Dogmas von der Herabkunft Gottes entstanden sei.“[3]

---

[1] Vgl. oben S. 221 die Inhaltsangabe des Harivaṃśa und Weber, Kṛishṇajanmāshṭamī, 251 Anm.

[2] S. 101 f.

[3] Ind. Stud. II. 169.

Die letzte Annahme ist schon von Lassen[1] mit dem naheliegenden Grunde bekämpft worden, daß Krischna als Avatāra des Vischnu schon dem Megasthenes, also um 300 vor Chr., bekannt gewesen ist. Aber es lassen sich noch weitere Erwägungen dagegen ins Feld führen, die zugleich auch gegen Schroeders Auffassung[2] gerichtet sind. Nach Schroeders Ansicht soll nämlich die brahmanische Avatāratheorie durch die buddhistische Lehre von den früheren Existenzen Buddhas, nach der dieser vor seiner letzten Geburt schon oftmals ein Gott (20 mal Indra, 4 mal Brahman) gewesen und in den verschiedensten Daseinsformen sonst aufgetreten war, beeinflußt und indirekt erzeugt worden sein. Die brahmanische Avatāratheorie ist aber älter als die Geschichten von Buddhas früheren Existenzen, die ihren Ursprung in dem allgemeinen Glauben an die Seelenwanderung haben. Das lehrt uns die Erzählung des Śatapatha Brāhmaṇa von dem übernatürlichen Fisch, der den Manu aus der Sintflut gerettet und in dem nach späterer Auslegung der Gott Brahman oder Vischnu verkörpert war.[3]

Vischnus Inkarnation als Fisch steht an der Spitze der 10 (später 24 oder 28) Avatāras und muß schon wegen des Zusammenhangs mit dem Fisch im Śatap. Br. als die älteste Vorstellung dieses Mythenkreises angesehen werden. Es ist ganz gewiß kein Zufall, daß gerade in den vier ersten Inkarnationen Vischnu in tierischer und in den sechs folgenden in menschlicher Gestalt erscheint. Wie dem Fisch, so liegt auch den nächstfolgenden Erscheinungsformen, der Schildkröte, dem Eber und dem (Mann)löwen,

[1] Ind. Altertumskunde II[2] 1126, und oben in diesem Buche S. 212.
[2] Indiens Literatur und Cultur, 330.
[3] Pischel, Ursprung des christlichen Fischsymbols. SBA. 1905, 512 f.

die uralte Verehrung von Totemtieren zu Grunde, die in dem Vischnukult aufgegangen ist. Aber nicht aus dieser Quelle allein stammt die Avatāratheorie, sondern aus einem Zusammenfluß mehrerer. Schon im Rigveda werden nicht selten alle Lichterscheinungen als Formen des Feuergottes Agni aufgefaßt; 5. 3. 1 heißt es sogar: „Du bist Varuṇa, o Agni, wenn du geboren wirst; du wirst Mitra, wenn du entzündet bist; in dir sind alle Götter, o Sohn der Kraft, du bist Indra für den frommen Menschen", und in jüngeren Stücken werden schon die verschiedensten Götter nur als Namen des einen Gottes erklärt. In den Yajurveden und in der Brāhmaṇa-Literatur wird ferner eine Reihe von Göttern mit irdischen Dingen und Wesen identifiziert: Pūṣan mit dem Vieh, alle Götter mit dem Wasser, Agni Vaiśvānara mit dem Jahr, der Erde, der Sonne, Prajāpati mit der Sonne, der Erde, dem Opfer, hauptsächlich aber Vischnu mit dem Opfer.[1] Dieser alt- und echt-indische Identifikationstrieb ist, zumal in seiner jüngeren Betätigung in der vedischen Prosa, wo er in zügellos phantastischer, ja geradezu blödsinniger Weise wuchert, sicher nur eine unmittelbare Vorstufe der Gedankenrichtung, welche die Lehre von Vischnus Avatāren und von der Verkörperung anderer Götter in ausgezeichneten Menschen hervorgebracht hat. Von christlichem Einfluß kann also hier keine Rede sein.

Auch die dem ganzen Hinduismus zu Grunde liegende Idee von der Trimūrti, der in den drei Gestalten Brahman, Vischnu und Schiva sich manifestierenden Gottheit, hat nichts mit der christlichen Dreieinigkeit zu tun; denn sie ist vorchristlich und knüpft an die altindische Vorstellung von der Heiligkeit der Dreizahl an. Wohl aber hat die

[1] Schroeder a. a. O. 134.

Trinitätslehre des Christentums ihren Einfluß auf die spätere Entwicklung der Bhāgavata-Religion ausgeübt.[1]

Der Monotheismus der Bhāgavatas hat sich in merkwürdiger Uebereinstimmung mit der christlichen Auffassung zu einer Lehre von der gleichzeitigen Einheit und Dreiheit des göttlichen Wesens gestaltet, das aus Gott, seinen Inkarnationen und seiner wirkenden Kraft (*śakti*) besteht. Da der Gott der Bhāgavatas, der ‚Erhabene' (Bhagavat) mit Krischna und dieser wiederum mit Vischnu zusammengeflossen ist, so hat man dessen Gattin Lakṣmī für die wirkende Kraft des ‚Erhabenen' erklärt. Dabei ist ohne Zweifel die Sāṃkhyalehre von der Prakṛti, der schöpferischen Natur, die dem geistigen Prinzip gegenüber steht, beteiligt gewesen; aber auch die christliche Lehre von dem heiligen Geist; und zwar die letztere in der Form, wie sie bei den Nestorianern bestand. Die syrischen Christen faßten, da im Semitischen das Wort für Geist (hebr. *rūᵃch*) ein Femininum ist, den heiligen Geist als ein weibliches Wesen auf und identifizierten ihn geradezu mit der Jungfrau Maria. Wenn man das berücksichtigt, so ist die Uebereinstimmung zwischen der Trinitätslehre der nestorianischen Christen und der Bhāgavatas außerordentlich eng. Bei den letzteren gilt die Śakti (oder ihre mythologische Personifikation Lakṣmī) als eins mit dem ‚Erhabenen' und doch als verschieden von ihm: „Sie hat alles getan, was Er getan hat, und wenn wir von Ihm sprechen, so sprechen wir von ihr.“ Dabei aber tritt die Śakti als die tätige Verbreiterin des rechten Glaubens auf, den sie von Ihm gelernt hat, — also als eine getrennte Person.

Die Verehrung der Śakti als eines besonderen gött-

---

[1] Der folgende Absatz ist unter freier Benutzung von Griersons Artikel Bhakti-mārga, ERE. II. 542ᵇ (vgl. auch JRAS. 1907, 323) entstanden.

lichen Wesens spielt die hervorragendste Rolle in dem Schivakult, aber erst in den jüngeren schivaitischen Sekten; wir dürfen also annehmen, daß die Schivaverehrer, die hauptsächlich den niederen Volksschichten angehören, sie von den Bhāgavatas übernommen haben, wie sie das in Südindien in der gleichen Weise mit der Lehre von der Bhakti getan haben. Die Bhakti tritt jedoch in den schivaitischen (und verwandten) Sekten hinter dem unerfreulichen Asketentum und dem greulichen Zauber-, Dämonen- und Hexenkram ganz in den Hintergrund, auch ist die Schiva-bhakti ein bisher wenig erforschter Gegenstand, so daß ich mich, wenn ich in der Folge die Frage nach dem christlichen Einfluß auf die moderne Entwicklung der Bhaktilehre zu behandeln haben werde, auf die vischnuitischen Sekten, d.h. auf die Krischnaiten und Rāmaiten, beschränken kann.

Von den Rāmaiten ist bisher nur einmal andeutungsweise (S. 213) die Rede gewesen. Sie haben ebenso wie die Krischnaiten ursprünglich eine monotheistische Stammesgemeinschaft gebildet und sich später über ganz Indien verbreitet. Ihr Gott Rāma ist auf dieselbe Weise entstanden wie der Gott Krischna, durch Erhebung eines menschlichen Helden zu göttlicher Würde. Schon im Rāmāyaṇa ist der bewunderte Held des Epos vergöttlicht und für eine Inkarnation Vischnus erklärt worden; aber erst in solchen Stücken, die deutlich spätere Zutaten sind und deren Einfügung eben zu dem Zwecke erfolgt ist, um die göttliche Natur Rāmas dem Leser oder Hörer zu Gemüte zu führen.

Der Krischnaismus ist älter als der Rāmaismus und bis auf den heutigen Tag in Indien verbreiteter; aber der Rāmaismus ist religiös tiefer und vergeistigter und hat seine Anhänger deshalb hauptsächlich unter den feiner gebildeten Klassen der Hindus, die von einem Hang zu Kontemplation

und Philosophie erfüllt sind, während der Krischnaismus mehr den gut situierten und zu fröhlichem Lebensgenuß neigenden Mittelstand beherrscht.[1]

Der Rāmaismus zerfällt in zwei verschiedene Sekten, die sich nicht nur durch Kleidung und Stirnabzeichen unterscheiden — alle religiösen Bekenntnisse werden bei den Hindus durch farbige Striche und Punkte auf der Stirn angezeigt —, sondern die sich auch gegenseitig heftig befeinden, während sie für die gemeinsamen Gegner viel freundlichere Empfindungen hegen. Darin scheint sich ein für die ganze Menschheit giltiges Gesetz zu betätigen. Hinsichtlich ihrer theologischen Anschauungen gehen die beiden rāmaitischen Schulen, die südliche und nördliche, darin auseinander, daß die erstere sich zu der ‚Katzenlehre', die letztere zu der ‚Affenlehre' bekennt. Nach der Katzenlehre errettet Gott (Rāma) den Menschen, wie die Katze ihre Jungen aufnimmt, d.h. ohne Zutun und ohne freien Willen des Menschen; nach der Affenlehre muß der Mensch, um gerettet zu werden, Gott zustreben und sich an ihn klammern, wie ein Affe an seine Mutter. Also ein indisches Seitenstück zu dem Streit der Calvinisten und Lutheraner.[2]

Die beiden großen Religionsgemeinschaften der Krischnaiten und Rāmaiten sind nicht immer streng von einander geschieden gewesen. Die Bhāgavatas — oder mit ihrem späteren Namen Pāñcarātras, der zuerst eine Unterabteilung der Bhāgavatas bezeichnet hat — waren ursprünglich so ausschließlich Krischnaverehrer, daß wir für die ältere Zeit die Ausdrücke Bhāgavata-Religion und Krischnaismus als Synonyma gebrauchen können. Das ist durch meine Darstellung in den beiden vorangehenden Kapiteln genügend klargestellt.

---

[1] Hopkins, Religions of India, 427, 499; Grierson, JRAS. 1907, 501.

[2] Hopkins, Religions of India, 500, 501.

Als aber die Bhāgavata-Religion im zwölften Jahrhundert durch Rāmānuja reformiert wurde, war sie entweder schon rāmaisiert oder wurde es durch ihren Reformator; und in noch höherem Grade geschah dies durch den bekanntesten Nachfolger Rāmānujas, Rāmānanda, der im vierzehnten Jahrhundert gelebt hat. Die anderen Bhāgavata-Schulen haben jedoch (die von Madhva gegründete wenigstens in ihrem nordindischen Zweige) wieder Krischna zum Gegenstand der Verehrung gemacht.

Jedenfalls sind die Bhāgavatas die ersten wirklichen Monotheisten und die ersten Verkündiger der Bhakti in Indien gewesen. Sie haben ihren Glauben, wie ich ihn oben (S. 233 f.) als Inhalt der Bhagavadgītā dargestellt habe, bis in die Neuzeit in der Hauptsache rein erhalten, wenn er auch mancherlei Weiterbildungen erfahren hat, von denen namentlich zu nennen wären die Lehre von den 24 Inkarnationen des ‚Erhabenen', deren letzte noch erwartet wird, die Klassifizierung der Seelen und die Ausbildung der eschatologischen Vorstellungen, in denen Sāṃkhya-Yoga- und pantheistische Ideen vermengt sind. Die Grundlehren aber von der Persönlichkeit Gottes, von der ewigen und individuellen Fortdauer der Seelen und von dem höchsten Werte der Bhakti haben die Bhāgavatas immer festgehalten. In die Zeit vom zwölften bis zum fünfzehnten Jahrhundert fällt die Gründung von vier verschiedenen Schulen (*saṃpradāya*), deren Stifter Rāmānuja, Madhva (oder Ānandatīrtha), Viṣṇusvāmin und Nimbāditya gewesen sind. Die Lehren dieser Schulen und ihrer zahlreichen Unterabteilungen, die zum großen Teil mit der Streitfrage zusammenhängen, in welcher Erscheinungsform der ‚Erhabene' zu verehren sei, können hier nicht im Einzelnen zur Darstellung kommen.[1] Erwähnt sei nur, daß

[1] Am besten unterrichtet über sie Grierson in dem schon

in der dritten Schule, deren Hauptvertreter die Vallabhācārīs sind, eine Liebe zu Gott (Krischna) gefordert wird, die nicht den Charakter der Liebe eines Sohnes zu seinem Vater, sondern der zwischen Jüngling und Jungfrau trägt. Dadurch ist in diesem Zweig des Krischnaismus wieder das sinnlich-erotische Element zur Geltung gebracht worden, das uns schon in älterer Zeit entgegentritt und schlimme Auswüchse gezeitigt hat. Interessant ist, wie die Vallabhācārīs sich mit der Vedānta-Lehre von der absoluten All-Einheit des Brahman abfinden. Auch sie schreiben die feststehenden Attribute desselben, Sein, Denken und Wonne (*sac-cid-ānanda*), dem ‚Erhabenen' als dem persönlich aufgefaßten Brahman zu, aber die Einzelseele im weltlichen Dasein erklären sie für den Erhabenen in einem Zustande, in dem das Attribut der Wonne unterdrückt ist, und die unbeseelte Materie für den Erhabenen in einem Zustande, in dem die Attribute des Denkens und der Wonne unterdrückt sind. Mit allen anderen Bhāgavatas verwerfen sie die Lehre von der kosmischen Illusion (*māyā*) und ihre Konsequenzen. Im Augenblicke der Erlösung gewinnt die Seele das Attribut der Wonne zurück und wird für alle Ewigkeit mit dem Erhabenen wesensgleich. Im Uebrigen sind die philosophischen Differenzen der Bhāgavata-Schulen nicht erheblich.

So viel, als ich hier angeführt habe, muß von den religiösen Strömungen des Hinduismus wissen, wer an die Frage nach den christlichen Einflüssen auf ihn herantreten will. Er muß ferner wissen, daß der Hinduismus eine in beständigem Fluß befindliche Religion ist, die alles und jedes absorbieren kann, womit sie in Berührung kommt,

---

mehrfach zitierten Artikel Bhakti-mārga, ERE. II. 544 f., dem ich auch für meine Darstellung auf den folgenden Seiten viel verdanke. Vgl. auch Griersons Aufsatz „Modern Hinduism and its debt to the Nestorians“, JRAS. 1907, 311 f.

wie sie z. B. die Kulte und Gottheiten der indischen Aboriginer in weitestem Umfang in sich aufgenommen hat.

Daß die Lehre von der Bhakti und der väterlichen Liebe Gottes einheimisch-indischen Ursprungs ist, haben wir oben gesehen. Christliche Einflüsse konnten keinen besser vorbereiteten Boden finden als das Gebiet dieser Lehre. Sehen wir nun, unter welchen Bedingungen das Christentum seine Einwirkung geltend gemacht hat.

Die Bhāgavata-Religion, die eigentliche Religion der Liebe in Indien, die vor ihrer Reformation Eigentum einer vornehmen Volksklasse war und in der Sprache der Gelehrten und Gebildeten, dem Sanskrit, verkündet wurde, verlor ohne Fühlung mit breiteren Volksschichten im Laufe der Zeit an Boden und fiel vom neunten Jahrhundert an nahezu in Vergessenheit, um welche Zeit das höhere Geistesleben von ganz Indien unter den Bann des großen Vedāntalehrers Śaṃkara geriet, der den alten, halb theistischen halb pantheistischen Brahmaismus der Upanischaden in ein einheitliches und folgerichtiges philosophisches System brachte. Auch die politischen Umwälzungen und das furchtbare Elend, das die muhammedanischen Eroberungen seit dem Anfang des elften Jahrhunderts über Indien brachten, begünstigten den Verfall der Bhakti-Religion. So war es gekommen, daß sie im zwölften Jahrhundert nur noch eine geringe Zahl in Südindien lebender Anhänger zählte. Hier aber wurde sie zu neuem Leben erweckt, und mit solchem Erfolge, daß seitdem alles, was in Indien unter dem Namen Vischnuismus geht, im Grunde nur eine Form der Bhakti-Religion ist.

Es ist ganz gewiß kein Zufall gewesen, daß diese Neubelebung der Bhakti-Religion in der nächsten Nähe der nestorianischen Niederlassung von St. Thomé, dem angeb-

lichen Grabmal des Apostels Thomas, bei Mailapur unweit von Madras vor sich gegangen ist. Die dortigen Christen hatten in der damaligen Zeit die Taufe aufgegeben (aber nicht das Abendmahl) und einige religiöse Gebräuche des Hinduismus angenommen. Das läßt auf ein enges freundschaftliches Zusammenleben mit den dortigen hinduistischen Sekten und auf einen gegenseitigen Austausch religiöser Elemente schließen. Noch heute giebt es christliche Altäre in Südindien, vor denen sowohl Christen wie Hindus ihre Verehrung darbringen, je in ihrer besonderen Weise.[1]

Im Anfang des zwölften Jahrhunderts wurde Rāmānuja, der vorher erwähnte Reformator der Bhāgavata-Religion, in Perumbūr geboren und empfing seine gelehrte Ausbildung in Kāñcīpura (jetzt Conjeeveram). Beide Orte liegen so dicht bei Mailapur, daß Rāmānuja mit den nestorianischen Christen in Berührung kommen mußte. Ich glaube es deshalb in Uebereinstimmung mit Grierson[2] ihrem Einfluß zuschreiben zu müssen, daß Rāmānuja, ursprünglich ein Anhänger Śaṃkaras, des konsequentesten Monisten und Verächters der Bhakti, sich schon als junger Mann zur Bhāgavata-Religion bekehrte und mit Feuereifer ihrer Ausbreitung widmete, wobei er allerdings noch mehr die philosophische als die eigentlich religiöse Seite betonte.[3] Der christliche Einfluß zeigt sich deutlich in einigen seiner Lehren, die ich weiter unten besprechen werde. In seinem berühmten Kommentar zu den Brahmasūtras, dem Haupt-

[1] Grierson, JRAS. 1907, 312. [2] Ebendas. 317.

[3] Auch Madhva, der Gründer der zweiten Hauptschule der Bhāgavatas, zu deren Glauben er sich in reiferen Jahren bekehrte, war ursprünglich ein Vedāntist gewesen und hatte wie Rāmānuja im Bereich christlicher Einflüsse gelebt. Er war an der Westküste Indiens gegen 1200 in Uḍipi bei Kalyāṇa, dem alten christlichen Bischofssitz, geboren. Grierson, ERE. II. 549b, Anm.

lehrbuch der Vedānta-Philosophie, vertritt Rāmānuja in sehr geschickter Weise die Ueberzeugung aller Bhāgavatas, daß sich die Dogmen ihrer Religion in Uebereinstimmung mit dem Hauptinhalt der Upanischaden befinden.

Eine Disputation, in der Rāmānuja seinen alten vedāntistischen Lehrer widerlegte, erzeugte große Erbitterung gegen den Reformator, und Verfolgungen nötigten ihn zur Flucht. Das gereichte aber dem von ihm gepredigten Glauben zum größten Vorteil. Rāmānujas Flucht war der Anlaß, daß die Bhakti-Religion sich aufs Neue über den größeren Teil von Indien ausbreitete, von der Südspitze bis zum Himalaya.

Die Tatsache, daß diese Religion in Südindien zu neuer Blüte erweckt und von dort wieder nach dem Norden gebracht worden ist, wo sie immer frische Nahrung aus dem Süden empfing, wird durch eine allegorische Erzählung[1] des Bhāgavata-māhātmya, eines späten Anhängsels des Bhāgavata-purāṇa, veranschaulicht. Nārada erzählt (I. 27 f.), wie er in dem gegenwärtigen Weltalter, dem Kaliyuga, durch ganz Indien gewandert sei und die Rechtschaffenheit nicht habe finden können. Endlich kommt er an das Ufer der Yamunā, zu dem ehemaligen Schauplatz von Krischnas Taten. Dort trifft er zwei alte, im Sterben liegende Männer und eine junge Frau, die sie bejammert. Auf Nāradas Frage, wer sie sei, antwortet sie: „Ich bin Bhakti. Diese zwei sind meine Söhne, Erkenntnis (*jñāna*) und Begierdelosigkeit (*vairāgya*), die unter dem Einfluß der jetzigen Zeit alt und gebrechlich geworden sind .... Ich bin in Draviḍa (im östlichen Dekkhan) geboren und in Karṇāṭaka (an der Südwestküste) aufgewachsen. Ich alterte, wie ich bald in Mahārāṣṭra (im Mahrattenlande) und bald in Gurjara (Gujarat) weilte. Dort wurden unter dem Ein-

[1] Mitgeteilt von Grierson, JRAS. 1911, 800, 801.

fluß des schrecklichen Kali-Alters meine Glieder von Ketzern verstümmelt, und ich verfiel mit meinen Söhnen in eine lang andauernde Schwäche. Seit ich aber zu dem Vṛndā-Walde (auf dem linken Ufer der Yamunā in der Nähe von Mathurā) gekommen bin, habe ich mich erholt und bin nun wieder jung und schön.“ Sie fragt, warum nicht auch ihre beiden Söhne wieder jung geworden seien, und Nārada erklärt ihr, daß sie selbst durch den Einfluß der Heiligkeit des Vṛndā-Waldes verjüngt sei, daß aber Erkenntnis und Begierdelosigkeit haben alt bleiben müssen, weil es Keinen mehr gebe, der etwas von ihnen wissen wolle.

Der Verfasser dieser Erzählung will also sagen, daß die Bhakti-Lehre zuerst im Süden Indiens aufgetreten ist und daß sie von dort nach dem Norden, vornehmlich nach der Gegend von Mathurā, gekommen, hier aber zu besonderer Blüte gelangt ist. Er scheint aber nicht gewußt zu haben, daß die ursprüngliche Heimat der Bhakti-Lehre gerade die Gegend gewesen ist, wo er ihre Verjüngung vor sich gehen läßt.

Ich kehre von dieser Legende zu Rāmānuja zurück. Die hinreißende Begeisterung, mit der er die trostreiche Lehre verkündete, daß ein persönlicher Gott, der einstmals in Rāmas Gestalt auf Erden erschienen sei, im Himmel lebe und an allen Sorgen und Mühen der Menschen Anteil nehme, gewann allerorts die Herzen der Bedrückten. Auch Rāmānujas Jünger zogen durch die Länder, in völliger Armut nur der Ausbreitung ihres Glaubens lebend, und fanden überall Schüler und Anhänger. Es war eine Zeit hochgespannter religiöser Erregung, in der Verzückungen, Visionen und angebliche Wunder etwas alltägliches waren. In vielen Gegenden entstanden klosterartige Niederlassungen (*maṭha*), in denen die Wanderlehrer vorübergehende

Unterkunft fanden und, wenn sie alt und schwach geworden waren, ihr Leben beschließen konnten.

Der christliche Einfluß auf Rāmānuja scheint mir nicht nur in seiner theologischen Grundauffassung, sondern auch in folgenden Punkten wirksam gewesen zu sein.

Die Sünde galt bis auf seine Zeit als Ungehorsam gegen die göttlichen Gebote, wie sie in den heiligen Texten verkündet waren, und als etwas, das man wegen der in einem künftigen Leben mit Sicherheit zu erwartenden Strafe unterlassen sollte. Seit Rāmānuja herrscht die höhere Auffassung, daß Sünde dasjenige ist, was nicht im Glauben getan wird: Sünde ist Sünde deshalb, weil sie mit dem Wesen des fleischgewordenen Gottes der Liebe unvereinbar ist.[1]

Grierson[2] hält auch die außerordentliche Verehrung, die in der Bhāgavata-Religion dem geistlichen Lehrer gezollt wurde, für eine Nachahmung christlicher Gewohnheit. Diese Verehrung kann durch das christliche Vorbild genährt worden sein, ist aber im Grunde echt indisch; denn von Alters her hat sich in Indien der Lehrer (*guru*) einer geradezu übertriebenen Hochschätzung erfreut.

Dagegen stimme ich Grierson bei, wenn er[3] das sakramentale Mahl, das in der Rāmānuja-Gemeinde wie in vielen anderen Bhakti-Sekten[4] unter dem Namen Mahāprasāda ‚große Gnade' gefeiert wird und eine ganz hervorragende Rolle spielt, für eine Nachbildung der christlichen Abendmahlsfeier erklärt. Die Richtigkeit dieser Auffassung hat allerdings Berriedale Keith[5] bestritten, der

---

[1] Grierson, ERE. II. 550[ab].

[2] Ebendas. und JRAS. 1907, 323, 324.

[3] Ebendas. und JRAS. 1907, 326.

[4] Eine genaue Beschreibung der Zeremonie, wie sie bei den Kabīrpanthīs üblich ist, giebt G. H. Westcott, Kabīr and the Kabīr Panth (Cawnpore 1908), 127.

[5] JRAS. 1907, 492, 493, 939.

unter Berufung auf Frazers reiche Sammlungen und auf die Forschungen von Robertson Smith zur Religion der Semiten geltend macht, daß solche sakramentalen Festmahle zu den am weitesten verbreiteten religiösen Gebräuchen gehören, daß sie älter seien als das Christentum und daß man sie bei Völkern auf niedriger Kulturstufe vorgefunden habe, die noch keinerlei Berührung mit dem Christentum gehabt hatten. Das ist ohne Zweifel richtig; aber die Art und Weise, wie die Mahāprasāda-Feier begangen wird, zeigt eine Reihe von Uebereinstimmungen mit der christlichen Abendmahlsfeier, die nicht auf Zufall beruhen können. An dem Abend des festgesetzten Tages versammelt sich die Gemeinde, und der leitende zelebrierende Priester (*mahant*) hält eine Ansprache, worauf den Andächtigen eine kurze Zeit zum Beten und Nachdenken gelassen wird. Alle, die sich nicht würdig fühlen, an der eigentlichen Feier Teil zu nehmen, ziehen sich zurück. Die Uebrigen nähern sich hinter einander dem eben erwähnten Priester und empfangen mit ihrer rechten Hand eine kleine geweihte Oblate und zwei andere geweihte Bissen. Darauf wenden sie sich zu einem andern Priester, der ihnen einige Tropfen Wasser in die Hand gießt. Diese Speise und dieses Wasser soll den Genießenden, die würdig sind sie zu empfangen, das ewige Leben sichern. Ein Teil der sakramentalen Nahrung wird zurückbehalten und sorgfältig zur Spendung für Kranke aufbewahrt.

Grierson hat auch darin Recht, daß er die Anregung zur Einführung der Mahāprasāda-Zeremonie auf die südindischen Nestorianer und nicht — was andere getan haben — auf die Jesuiten an Akbars Hofe zurückführt. Gegen die letztere Annahme sprechen folgende Gründe: 1) die weite Verbreitung der Mahāprasāda-Feier über ganz Indien, 2) ihre häufige Erwähnung in der weiter unten zu

behandelnden Bhaktamālā, und 3) die Tatsache, daß bei den Kabīrpanthīs auf die Zeremonie ein großes Liebesmahl folgt, das nicht eine römisch-katholische Einrichtung ist, wohl aber in den christlichen Gemeinden der Frühzeit üblich war und sich bei den südindischen von der Welt abgeschlossen lebenden Christen erhalten hatte.

Ferner wird christlicher Einfluß in Rāmānujas Lehre von der Gleichheit aller Kasten zu erkennen sein. Praktisch hat jedoch Rāmānuja diesen humanen Grundsatz nicht betätigt; denn zu seiner Zeit waren alle Lehrer und Leiter der neuen Gemeinde ausschließlich Brahmanen, und Leute aus niederen Kasten wurden nicht einmal als Schüler in den geistlichen Stand zugelassen. Aber gerade der Umstand, daß das Prinzip der allgemeinen Brüderlichkeit bei Rāmānuja Theorie geblieben ist, darf als ein Beweis dafür angesehen werden, daß es auf christliche Anregung aufgestellt worden ist. Als Rāmānuja die Lehren, bei denen er mit dem Herzen beteiligt war, von den Christen annahm, hat er auch die von der Gleichheit aller Menschen nicht zurückweisen wollen, obwohl sie ihm als dem geborenen Brahmanen nicht sympathisch war. Er übernahm sie, machte aber keinen Gebrauch von ihr.

Erst sein Nachfolger Rāmānanda machte Ende des vierzehnten Jahrhunderts Ernst mit der Gleichberechtigung aller Kasten. Wie Rāmānuja stand auch Rāmānanda unter unmittelbarem christlichen Einfluß, und ebenso wie dieser geriet auch er in Streitigkeiten mit seinem Lehrer, d. h. mit Rāghavānanda, dem Vorsteher des von Rāmānuja in Seringapatam gegründeten Klosters. Der Anlaß zu dem Streit zeigt, wie sehr noch dieser Lehrer und der ihn umgebende Schülerkreis in brahmanischen Kastenvorurteilen befangen war. Rāmānanda hatte größere Wanderungen gemacht, auf denen er nach der Meinung seiner Mitschüler, der

Rāghavānanda beitrat, die brahmanischen Speisegesetze nicht genau beobachtet haben konnte. Er wurde deshalb dazu verurteilt, abseits von den übrigen Schülern für sich allein seine Mahlzeiten einzunehmen. Dieser lächerliche Streit war für das religiöse Leben Indiens von außerordentlichem Nutzen; denn er hatte eine ungeheure Verbreitung der Bhakti-Religion zur Folge. Rāmānanda war über den ihm angetanen Schimpf aufs höchste erzürnt und entschloß sich, nach Nordindien auszuwandern, wo er die Sekte der Rāmānandīs stiftete.

Das große Verdienst dieses Mannes um die Förderung der Bhakti-Religion, die in dem auf ihn folgenden halben Jahrhundert die verbreitetste in Indien wurde, bestand in folgenden Neuerungen. Er brach mit der herrschenden Sitte, auf Sanskrit zu predigen und zu schreiben, und machte durch den Gebrauch der Volkssprache die Lehren seiner Religion allen Klassen der Bevölkerung zugänglich. Zugleich führte er das Prinzip der Brüderlichkeit aller Menschen praktisch durch, indem er die Angehörigen aller, auch der niedrigsten Kasten nicht nur als Mitglieder seiner Sekte aufnahm, sondern auch zu Lehrern machte.

In unverkennbarer Anlehnung an die Zustände des Urchristentums sammelte Rāmānanda zwölf Jünger um sich, unter denen sich ein Barbier, ein Lederarbeiter — also Männer aus tief verachteten Kasten — und der muhammedanische Weber Kabīr befanden, welcher letzte neben muhammedanischen besonders christliche Lehren annahm und jeden Götzendienst verwarf. Kabīr lehrte, daß alle religiösen Aeußerlichkeiten wertlos seien und daß es allein auf den ‚inneren Menschen' ankomme. Einige Aussprüche Jesu gab er beinahe wörtlich wieder, und von dem ‚Wort' sprach er in Ausdrücken, die nur eine Paraphrase des Anfangs des Johannes-Evangeliums sind: „Im Anfang

war Gott allein, aber von ihm ging das Wort aus. Als Gott wollte, daß die Schöpfung ins Leben träte, gab er Befehl durch sein Wort, und so wurden durch das Wort alle Dinge gemacht, die da sind. Obwohl das Wort von Gott ausging, ist es doch nicht verschieden von Gott, sondern bleibt bei ihm, wie das Denken in dem Herzen des Menschen bleibt. Gottes Stimme erschallt, damit die Menschen von dem Wort Kenntnis haben; und so ist das Wort in der Welt und zugleich bei Gott.“ [1]

Wie die Zwölfzahl der Jünger Rāmānandas, ist auch offenbar die Zehnzahl der Gebote in der von Madhva gegründeten Bhāgavata-Schule eine Nachahmung des Christentums, wenn auch ihr Inhalt nur im großen und ganzen mit den christlichen zehn Geboten übereinstimmt: „Du sollst nicht lügen, Niemanden verunglimpfen, keine harten Worte gebrauchen, nicht müßig schwatzen, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht töten, nicht Böses ausdenken, nicht hassen und nicht hochmütig sein.“ [2]

Im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert ist der Einfluß der modernen christlichen Mission auf das indische Geistesleben schon so stark geworden, daß religiöse Disputationen zwischen Hindus, Muhammedanern, Christen und Juden etwas ganz alltägliches waren, wie aus dem Dabistān, einem persischen im Jahre 1645 geschriebenen Werke, hervorgeht. [3] Obschon die klar zu Tage liegenden neuzeitlichen Verhältnisse eigentlich nicht mehr in den Rahmen meiner Darstellung gehören, so will ich doch aus der genannten Zeit noch zwei von christlichen Einflüssen erfüllte Werke nennen, die auf das religiöse Leben Indiens eine

---

[1] Grierson, ERE. II. 550a, JRAS. 1907, 325 nach den Mitteilungen von Westcott.
[2] Hopkins, Religions of India, 506.
[3] Ebendas. 510 Anm.

sehr bedeutende Wirkung ausgeübt haben und noch ausüben. Ich erwähne diese Werke auch namentlich deshalb, weil die Millionen von Hindus, die sie mit Begeisterung lesen, nicht wissen, daß aus vielen Stellen dieser Bücher christlicher Geist zu ihnen spricht. Es sind die Hindī-Bearbeitung des Rāmāyaṇa von Tulasīdāsa (Tulsīdās) und die gleichfalls in dem älteren Hindī-Dialekt verfaßte Bhaktamālā des Nābhādāsa (oder Nārāyaṇadāsa). Beide Autoren haben gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts geschrieben und sind Lehrer der Rāmānandī-Sekte gewesen; ihre Werke werden aber ebenso hoch auch von den anderen Bhāgavata-Schulen geschätzt.

Tulasīdāsa (1532—1623) hat in mehreren Werken, namentlich aber in seinem volkssprachlichen Rāmāyaṇa,[1] das übrigens nicht eine Uebersetzung des alten Rāmāyaṇa Vālmīkis, sondern eine selbständige Darstellung des Inhalts ist und eigentlich den Titel Rām-carit-mānas „See der Taten des Rāma" führt, eine strenge Moral und besonders die Pflichten gegen den Nächsten gepredigt und dabei den Ton getroffen, der zu den Herzen der Massen spricht. Wenn die Greuel und der Unflat des Schivaismus und die sexuellen Ausschweifungen des späteren Krischnaismus im modernen Indien eingedämmt sind, so ist das hauptsächlich dem Einfluß dieses Werkes und überhaupt der Lehre des Tulasīdāsa zu danken. In den Hütten der Bauern und in den Palästen der Rājās ist das Rāmāyaṇa des Tulasīdāsa zu finden, und auf den Märkten sieht man öffentliche Vorleser des Dichtwerks von aufmerksamen Zuhörern aus allen Volksschichten umgeben.

Die Grundzüge der religiösen Lehre des Tulasīdāsa,

[1] Das Buch ist durch eine vortreffliche englische Uebersetzung von F. S. Growse (3 Bände, 5. Aufl. Cawnpore 1891) allgemein zugänglich gemacht worden.

in der christlicher Einfluß unverkennbar ist, lassen sich[1] in folgende Sätze zusammenfassen. Der Mensch ist von Natur durchaus verderbt und unwürdig, von den Folgen der Sünde errettet zu werden. Aber das höchste Wesen ist in seiner unendlichen Barmherzigkeit zur Erde herabgestiegen und in der Person des Rāma Mensch geworden, um die Welt von der Sünde zu erlösen. Zum Himmel zurückgekehrt, weiß Gott aus eigener Erfahrung, wie groß die Schwächen und Versuchungen des Menschen sind, und übt schrankenloses Erbarmen in steter Bereitschaft, dem sündigen Menschen, der ihn anruft, zu helfen. Selbst der schlimmste Verbrecher, der ernstlich bereut, wird dadurch entsühnt.[2] Aus diesen Grundanschauungen sind die Pflichten gegen den Nächsten und die Lehre von der Brüderlichkeit aller Menschen abgeleitet.

Die anderen Gottheiten des Hinduismus sind Gott (Rāma) untergeordnet und werden zu ihm als in einem Verhältnis stehend gedacht, das dem der Engel und Heiligen zu Gott vergleichbar ist, wie es in der römisch-katholischen Kirche aufgefaßt wird.[3] Besonders bemerkenswert ist dabei die Stellung des Hanumat, der beständig als Rāmas persönlicher Diener im Himmel erscheint. Im Zusammenhang damit teilt Grierson eine schöne Legende mit, die zwar nicht von Tulasīdāsa selbst berichtet worden ist, aber auf seinen unmittelbaren Einfluß zurückgeht.

Ein elender Straßenkehrer, der an einer ekelhaften Krankheit litt, lag an einem widerwärtigen kotigen Ort und schrie in seiner Qual: „Ah Rām, ah Rām (o Gott, o Gott!).“ Hanumat flog gerade zu der Zeit vorbei und im Unwillen darüber, daß er den Namen seines Herrn in so

---

[1] Mit Grierson, JRAS. 1903, 456, 457; 1907, 320.

[2] Ebendas. 1903, 454, 455.

[3] Ebendas. 457, 458.

schauderhafter Umgebung rufen hörte, versetzte er dem Mann einen Stoß auf die Brust. Als er an demselben Abend gewohnheitsgemäß Rāmas Körper abrieb, erblickte er eine furchtbare Wunde auf der Brust des Gottes. Voll Entsetzen fragte Hanumat, was geschehen sei. „Du hast einem armen Mann einen Stoß auf die Brust gegeben, als er meinen Namen anrief; und was du dem geringsten meiner Kinder antatest, das hast du mir getan."

Das andere vorher erwähnte Werk, die Bhaktamālā des Nābhādāsa mit dem Kommentar des Priyādāsa, nennt Grierson die Acta Sanctorum der vier großen Bhāgavata-Schulen.[1] Nicht nur die Grundlehren dieses Werkes, sondern manche Einzelheiten in ihm verraten christlichen Einfluß so deutlich wie nur möglich. So die Legenden von Gopāla, der, als er einen Streich auf die eine Backe erhielt, dem Schlagenden auch die andere darbot (Bh. 106 = Matth. 5. 39); von Vilvamaṅgala, dem sein Auge Aergernis gab, weil er einer Frau mit Verlangen nachgeblickt hatte, und der sich deshalb selbst blendete (Bh. 46 = Matth. 5. 29); und von dem nicht mit Namen genannten König von Purī, der aus demselben Grunde sich seine rechte Hand abhieb und sie von sich warf (Bh. 51 = Matth. 5. 30).[2]

[1] „It is a storehouse of legends regarding the saints, ancient and modern, of the Bhāgavata religion. The importance of this book for a just comprehension of the religious attitude of modern Hinduism cannot be over-rated, and it is a matter for regret that the great difficulties of the text have deterred European students from its study. In its original form few natives can understand it nowadays, but numerous translations into modern Indian languages have made its contents familiar to every follower of the cult. For Northern India, it and Tulasī-dāsa's Rāmāyaṇa are the two text-books of modern Bhāgavatism." ERE. II. 546a. Der Inhalt des Werkes ist ausführlich dargestellt von Grierson in seinen Aufsätzen „Gleanings from the Bhaktamālā", JRAS. 1909. 607 f.; 1910, 87 f., 269 f.

[2] Grierson, JRAS. 1907, 322, 496; ERE. II. 548b.

In Bh. 204 werden Beispiele für die Güte gegeben, die der menschgewordene Gott seinen Dienern erwiesen hat. Eines von diesen ist, daß Krischna seinen Dienern die Füße wusch. Schon im Mahābhārata II. 1295 wird erzählt, wie Krischna sich herabließ, Brahmanen die Füße zu waschen; aber in der Bhaktamālā sind an die Stellen der Brahmanen „*santas*, d. h. von Bhakti erfüllte," getreten. Die ursprüngliche indische Legende scheint also durch diese Abänderung in Einklang mit der neutestamentlichen Erzählung (Joh. 13. 5) gebracht worden zu sein.[1]

Daß die hier behandelten christlichen Einflüsse auf die verschiedenen Bhāgavata-Schulen, soweit die Zeit vor dem sechzehnten Jahrhundert in Betracht kommt, von den Thomas-Christen Südindiens ausgegangen sind, darf als gesichert gelten. Seit dem sechzehnten Jahrhundert können die nordindischen Bhakti-Sekten neue Nahrung durch die christliche Mission empfangen haben. Aber fast alle namhaften Bhakti-Lehrer von Rāmānuja bis Nābhādāsa — also vom zwölften bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts — sind Südinder gewesen und müssen deshalb ihre christlichen Anregungen von den südindischen Thomas-Christen erhalten haben, die ein mannigfach entstelltes Christentum besaßen.

Damit erledigt sich die Annahme J. Kennedy's und anderer, daß die christlichen Einflüsse auf die Wiederbelebung und Reform der Bhakti-Religion durch Vermittlung des persischen Sūfismus gewirkt haben. Sūfistischer Einfluß kann nur für die nordindischen Bhakti-Sekten, die sich in muhammedanischer Umgebung gebildet haben, und für die spätere Zeit in Betracht kommen. In dieser Beschränkung

[1] Kāśīprasād Jayaswāl bei Grierson, JRAS. 1907, 322 Anm. 5.

muß er allerdings anerkannt werden.[1] Der frühere Muhammedaner Kabīr (Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts) hat christliche mit sūfistischen Lehren vermengt, und die moderne (gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts gegründete) Bhakti-Sekte der Rādhāsvāmīs (oder Rādhāvallabhīs) beruft sich auf Kabīr, die Sūfīs und das Evangelium Johannis.[2]

Wenn auch mehrere Bhakti-Lehrer mit Prinzipien des Brahmanismus gebrochen haben, die diesem von Alters her als Grundpfeiler der religiösen Ordnung galten, so haben sie doch den Zusammenhang mit dem Brahmanismus nicht gelöst. Auch die Reformer der Neuzeit haben trotz der engeren Beziehungen, in die sie zum Christentum getreten sind, an bestimmten Elementen des Brahmanismus festgehalten oder an sie angeknüpft.

Hauptsächlich sind hier Rām Mohan Roy (1772—1833), der Begründer des Brāhma Samāj, und seine Nachfolger in der Leitung dieser philanthropischen Sekte zu nennen. Der Brāhma Samāj erstrebt bekanntlich höheres Menschenglück durch Annäherung der großen Religionen unter Ablehnung aller besonderen Kultusformen. Rām Mohan Roy ging von dem Pantheismus der Upanischaden aus, gelangte aber später zu dem Glauben an einen persönlichen Gott und bekannte sich, obschon er nie die Zugehörigkeit zur Brahmanenkaste aufgab, im Laufe seiner geistigen Entwicklung immer mehr zu den Lehren des Christentums, die er für die besten unter allen religiösen Lehren erklärte. Er glaubte schließlich an das jüngste Gericht, an die Begründung der wahren Religion durch Christus und an die ihm

[1] Grierson, ebendas. 501—503, ERE. II. 550b.

[2] J. Kennedy, JRAS. 1907, 487, leider, wie so häufig, ohne Beleg.

zugeschriebenen Wunder; aber das Dogma von der Trinität lehnte er ab.[1]

Von den Nachfolgern Râm Mohan Roys sei nur Keshab Chunder Sen erwähnt, der mit allen Vorurteilen des Hindutums brach und die heilige Schnur, das Abzeichen seiner Kaste, ablegte. Als er mit den von ihm angestrebten weitgehenden Reformen in dem Brâhma Samâj nicht durchdrang, gründete er 1866 eine neue Kirche mit dem Namen Brâhma Samâj of India, der die ekstatische Form der Bhakti ihr religiöses Gepräge gab. Mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit verkündete K. Ch. Sen im Jahre 1880 seinen Glauben an die Wahrheit des Christentums mit den Worten: „It is Christ who rules British India, and not the British Government. England has sent out a tremendous moral force in the life and character of that mighty prophet to conquer and hold this vast empire. None but Jesus, none but Jesus, none but Jesus, ever deserved this bright, this precious diadem, India, and Jesus shall have it . . . Christ is a true Yogi.“[2] Aber Christus war für K. Ch. Sen trotz dieses Hymnus doch nur eine dem brahmanischen Ideal entsprechende Asketengestalt, und in späterer Zeit stellte K. Ch. Sen wieder eine Kombination von Hinduismus, Islam und Christentum als wahre Religion hin. Jedenfalls aber bildete bei diesen fortschrittlichen Reformern das Christentum einen starken Einschlag der religiösen Ueberzeugung. Es hat überhaupt auf den Brâhma Samâj in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen den förderlichsten Einfluß ausgeübt, nicht nur in dogmatischer, sondern auch in moralischer und sozialer Hinsicht. In den sonntäglichen Andachten werden jetzt Abschnitte aus der Bibel

---

[1] Monier Williams, Brahmanism and Hinduism[4] 488; Hopkins, Religions of India, 516.

[2] Monier Williams, a. a. O. 516; Hopkins, a. a. O. 521.

neben solchen aus dem Veda, dem Avesta und dem Koran verlesen.

J. N. Farquhar[1] giebt die Anzahl der Gemeinden des Brāhma Samāj im Todesjahr K. Ch. Sens (1884) auf 173 an mit ungefähr 1500 „covenanted members“ und gegen 8000 „adherents“; der Zensus von 1901 führt 4050 Mitglieder (gegen 3051 im Jahre 1891) auf. Diese statistischen Angaben zeigen, daß es sich immer nur um sehr kleine Gemeinden gehandelt hat und daß die ganze Bewegung, wie nicht anders zu erwarten war, auf die geistig am höchsten stehenden Volksschichten beschränkt geblieben ist.

Sieht man von dieser bewußt eklektischen Bewegung ab, so ist es nicht leicht, die Stärke und Verbreitung der in das heutige Hindutum durch verschiedene Kanäle eingeströmten christlichen Ideen richtig abzuschätzen. Grierson, der kompetenteste Beurteiler dieser Imponderabilien und der beste Kenner der in Europa wenig gekannten modernen (volkssprachlichen) religiösen Literatur Nordindiens, hat folgende bemerkenswerte Erklärung abgegeben: „I approached that terrain with a mind absolutely free from preconceived ideas, and with altogether different objects. At first I was struck by what I thought were coincidences, but as I went on and grew more and more familiar with the country, the Christian element in the atmosphere was more and more impressed upon me. There was plenty of nitrogen and carbonic acid, not to speak of argon, but the oxygen was identical with the teaching of our Gospels. This is a case of impression, which it is impossible to justify by formal proof; but there it is, and I offer it for what it is worth.“[2] Mit diesen Worten muß man zusammenhalten, was Grierson an einer anderen

[1] In dem ausführlichen Artikel Brahma Samāj, ERE. II. 821a.
[2] JRAS. 1907, 500, 501.

Stelle[1] mit besonderem Nachdruck ausgesprochen hat: „At the present time it cannot be too emphatically stated that modern Hinduism is at its base a religion of Monotheism. (Anmerkung dazu:) The gross cloud of combined polytheism and fetishism which covers and hides this monotheism, is kept, even by the unlearned Hindūs, upon a different plane of thought. The monotheism has to do with the future life and with what we should call ‚salvation‘. The polytheism and fetishism serve only for the daily needs of the material world. In a country where, as in India, the majority of the people are poor and ignorant, the material overshadows the spiritual; but even the poorest recognizes (even if he think them too high for him) the truth of the doctrines concerning the One Supreme Being, which have descended to him from the Bhāgavatas.“

Es wird mir nicht leicht, einem Gelehrten von Griersons Bedeutung, der ein Menschenalter unter und mit den Hindus gelebt und in dieser langen Zeit einen großen Teil seiner besten Kraft der Erforschung ihrer religiösen Zustände gewidmet hat, zu widersprechen. Aber es handelt sich hier um ein Urteil von ganz subjektiver Art. Ich glaube deshalb, wenn sich auch mein Aufenthalt in Indien nur über anderthalb Jahre erstreckt hat, mit meiner Ueberzeugung nicht zurückhalten zu sollen, daß Grierson in seinem sympathischen Enthusiasmus den Umfang der monotheistischen Tendenzen und der christlichen Elemente im heutigen Hinduismus überschätzt. Ich habe durchaus den Eindruck gehabt, daß Polytheismus und Fetischismus wesentliche Charakterzüge des Hinduismus bilden und nicht bloß wie eine das wahre Wesen verhüllende Nebelschicht über ihm lagern.

[1] IA. XXXVII (1908), 262.

In der Einleitung zu dem überaus wertvollen und von mir vielfach zitierten Artikel Bhakti-mārga[1] sagt Grierson, daß die Lehre von der Bhakti die Grundlage des modernen vischnuitischen Hinduismus bildet und daß sich zu ihr mindestens 150 Millionen der Bewohner Indiens bekennen. Nun beläuft sich die Zahl der Hindus nach dem Zensus von 1911 auf 220 Millionen, und darin ist — abgesehen von über 10 Millionen Animisten — die Landbevölkerung eingerechnet, die doch die Mehrheit in Indien bildet und deren Religion in Wahrheit in der Verehrung einer unübersehbaren Menge von Stammes- und Lokalgöttern besteht. Bringt man ferner die große Masse der Schivaiten in Abzug, so ergiebt sich, daß Grierson die Zahl der Vischnuiten (Rāmaiten und Krischnaiten) viel zu hoch berechnet hat.

In der Reihe der aus der indischen Literatur nachweisbaren christlichen Elemente, die ich in diesem letzten Kapitel zusammengestellt habe, wird kaum etwas erhebliches fehlen. Wenn man diese Parallelen je für sich betrachtet, so könnten vielleicht die meisten als bloße analogische Erscheinungen angesehen werden; aber in ihrer Gesamtheit lassen sie keinen Zweifel darüber, daß es sich um Entlehnung christlicher Anschauungen und Bräuche handelt.

Man muß zugeben, daß diese christlichen Zutaten an Zahl von dem siebenten Jahrhundert an ziemlich beträchtlich sind und eine wertvolle Bereicherung des indischen Religionsgutes darstellen; aber es läßt sich nicht behaupten, daß sie in ihrer Umgebung einen überragenden Platz einnehmen. In der gesamten religiösen Atmosphäre des heutigen Hinduismus spielen die christlichen Elemente naturgemäß eine weniger bedeutende Rolle als in der den gebildeteren Volksschichten gehörenden Literatur.

[1] ERE. II. 539ᵃ.

Nachträge.

Zu S. 14 Anm. Zu nennen wäre noch der Aufsatz von R. Steck, Der Einfluß des Buddhismus auf das Christentum, Schweizerische Rundschau 1893, I (Juni) 688 f. Steck bietet zwar nichts neues, formuliert aber das Problem klar und hält buddhistischen Einfluß auf das Neue Testament an einigen Stellen für glaubhaft.

Zu S. 21, Z. 7 f. U. v. Wilamowitz, Deutsche Lit. Ztg. 1910, 285 sagt: „Wer die Originalität jener Briefe [d.h. der echten paulinischen] und die geschlossene Eigenart der Person, die hinter ihnen erscheint, verkennen kann, mit dem ist nicht zu reden.“ Aehnlich P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum [2 u. 3] 212.

Zu S. 24 Anm. 2. Max Müllers Ausführungen in den Last Essays I zeigen, daß er am Ende seines Lebens im Begriff war, seinen ablehnenden Standpunkt gegen die Annahme buddhistischer Einflüsse auf das Neue Testament aufzugeben. Bei dem Meerwandeln Petri und dem Brotwunder Christi findet er eine Uebereinstimmung mit den buddhistischen Parallel-Erzählungen, „that can be accounted for by some historical contact and transference only“; in diesen Fällen „we could hardly deny that communication and exchange must have been . . . . . we can hardly fall back on mere chance“ (p. 285, 286). Die buddhistischen Parallelen hält er für älter, wie er auch im Falle des salomonischen Urteils die buddhistische Version für „more clever, more true psychologically than the judgment of Solomon“ erklärt (p. 280).

Dabei wiederholt M. Müller p. 279, was er im Jahre 1882 in „India what can it teach us?“ gesagt hatte: „I shall feel extremely grateful if anybody would point out to me the historical channel through which Buddhism influenced Christianity. I have been looking for such a channel all my life, but hitherto I have found none.“ Wenn M. Müller hier bekennt, daß er einen Weg für die Entlehnungsmöglichkeit nicht habe entdecken können, so will das nicht

recht zu den Worten stimmen: „We seem perfectly within our right when we look upon the numerous coincidences between the fables of Aesopus and the fables occurring in Sanskrit and Pāli literature as proving the fact that there was a real literary exchange between India, Persia, Asia Minor, and Greece, beginning with the sixth century B. C.“ (p. 269, 270, s. auch 275 oben), namentlich aber nicht zu dem Satz: „In the second century B. C. Buddhist missionaries were, as Darmesteter has shown, hard at work in western Persia“ (p. 262). Denn eine energische buddhistische Missionstätigkeit im westlichen Persien aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert würde mit Leichtigkeit ihren Weg durch Syrien zu den Ursprüngen des Christentums gefunden haben.

Wie steht es nun aber in Wirklichkeit mit Darmesteters angeblicher Feststellung? Da mir M. Müllers Behauptung ganz unwahrscheinlich vorkam, habe ich die in Betracht kommenden Stellen bei James Darmesteter, Le Zend-Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique II. 509 Anm. 30, III. p. XLVII, XLVIII, nachgeschlagen. An der ersten sagt Darmesteter über die Avesta-Stelle Yašt 13. 16 („Der, über den unterliegenden Gaotema siegreich, aus der Disputation weggeht“, Bartholomaes Uebersetzung im Altiranischen Wörterbuch 481): „Gaotema a tout l'air d'être un nom propre et Haug y a reconnu le Buddha Gotama ..... (Essays[2] 208). J'y verrais une allusion aux polémiques victorieuses contre le Buddhisme. Le passage serait donc postérieur à l'arrivée du Buddhisme dans l'Iran oriental.“ Und an der zweiten Stelle heißt es bei Darmesteter: „Le Buddhisme a commencé à sortir de l'Inde dès le règne d'Açoka, qui envoie des missionaires dans l'empire des Séleucides; mais ce n'est que sous les princes grecs de la Bactriane qu'il se répand dans l'Iran oriental. Fondé vers l'an 250, l'empire gréco-bactrian franchit l'Hindou-Kouch vers l'an 200, conquiert Caboul et le Panjâb et se transforme en empire indo-grec ...... De ces faits, résulte la conclusion que le Buddhisme a pu pénétrer l'Iran oriental dès le II[e] siècle avant notre ère, c'est-à-dire dès que les Gréco-Bactriens, en descendant dans les régions indiennes, eurent ouvert une voie de civilisation de l'Indus à l'Oxus. En fait, au I[er] siècle avant notre ère, il était établi en Bactriane.“ [1]

An beiden Stellen spricht also Darmesteter nur von Ostiran, nicht von Westpersien, und von einer buddhistischen Mission

[1] Chinesische Berichte erzählen von einer kräftigen buddhistischen Propaganda in Baktrien und Parthien in den ersten christlichen Jahrhunderten. Edmunds, Buddhist and Christian Gospels[4] I. 138.

„hard at work“ sagt er überhaupt nichts, konnte auch nichts sagen wegen des Mangels geschichtlicher Zeugnisse. Max Müller ist mithin von seinem Gedächtnis im Stich gelassen worden. Nur mit Widerstreben habe ich diesen Lapsus eines Verstorbenen, der sich so große Verdienste erworben hat, aufgedeckt, hielt dies aber doch wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes für geboten.

Bartholomae a. a. O. sagt mit vollem Recht über die oben genannte Avesta-Stelle: „Daß es sich dabei um die Disputation mit einem Buddhisten handle, ist unerweislich und mir unwahrscheinlich.“ Wenn Darmesteter in Gaotema einen iranischen Sammelnamen für die Buddhisten erblickt und aus diesem Grunde den 13ten Yašt in nachbuddhistische Zeit (in das zweite Jahrhundert vor Chr.) verlegt (III p. XLVIII unten), so steht diese Datierung auf sehr schwachen Füßen. Ich wage zu behaupten, daß niemals irgendwo Gotama oder Gautama „Buddhist“ bedeutet hat. Dieser Beiname Buddhas ist nicht auf seine Anhänger übertragen worden. Das Avesta enthält also keine Anspielung auf den Buddhismus. Gotama-Gaotema ist ein uralter Name aus der indo-iranischen Vorzeit; und deshalb ist auch die Annahme von Darab Dastur Peshotan Sanjana[1] abzuweisen, der in unserer Yašt-Stelle eine Beziehung zu Indien in anderem Sinne findet, indem er den Nâidhyaoṅh Gaotema mit dem vedischen Nodhas, Sohn des Gotama, identifiziert, der in der Disputation mit Anhängern Zoroasters unterlegen sei.

Zu S. 60, Z. 11. Die echt buddhistische Rundzahl 500 hat schon einen alten koptischen Erklärer des Neuen Testaments, möglicherweise schon im vierten Jahrhundert, dazu bestimmt, den Vers I. Cor. 15. 6 zu indianisieren. Die dort erwähnten mehr als 500 Brüder, denen der auferstandene Christus erschienen sein soll, werden nämlich von diesem Ausleger für Brahmanen erklärt! S. Oskar von Lemm, Der Alexanderroman bei den Kopten (St. Petersburg 1903) 119, 120: „Es ist in neuerer Zeit mehrfach der Versuch gemacht worden, die Buddhalegende mit den evangelischen Berichten in Beziehung zu bringen; ein ähnlicher Versuch liegt uns nun bereits aus weit älterer Zeit vor — wenn der Verfasser wirklich Schenüte ist — also schon aus dem vierten Jahrhundert ...... Da in diesem Texte von den Brahmanen das gesagt wird, was sonst von den Buddhisten berichtet wird, so scheinen hier die einen mit den andern verwechselt worden zu sein.“

Zu S. 108, Z. 23 f. Einfluß der buddhistischen auf die christliche Kunst aus viel späterer Zeit hat M. Dreger durch den Nachweis festgestellt, daß das Elefantenmuster auf einem Stoff aus dem Reliquien-

[1] JRAS. 1898, 391 f.

schreine Karls des Großen ein aus dem buddhistischen Osten stammendes Motiv ist. Oesterreichische Rundschau 1906, 175 f. Vgl. Byzantinische Zeitschrift 16, 391.

Zu S. 109, Z. 11 f. Einflüsse bildlicher Darstellung auf die Legendenbildung haben auch bei einer sehr interessanten Parallele gewirkt, auf die mein Kollege Karl Müller mich freundlichst aufmerksam gemacht hat. Es handelt sich um das auf der Marc Aurel-Säule dargestellte Regenwunder, durch das im Markomannenkriege im Sommer 174 das umzingelte und dem Verschmachten nahe römische Heer gerettet und zum Siege geführt wurde. Aus der von unten nicht deutlich sichtbaren Darstellung dieses Wunders haben sich zwei verschiedene Legenden über denselben Vorgang, eine heidnische und eine christliche, gebildet. Auf dem Relief schwebt Hermes Aërios, den der Magier Arauphis nach der heidnischen Legende beschworen hat, mit ausgebreiteten Armen in der Luft und läßt die Regenfluten herabströmen, die das römische Heer erquicken und den Germanen Schaden bringen. Das haben die Christen auf ihren Gott gedeutet, die außerdem in einer langen Reihe von germanischen Kriegern, welche mit gebeugten Knien, die Schilde vorhaltend, den Römern das Ueberschreiten eines Flusses verwehren wollten, irrtümlich knieende und betende christliche Soldaten im römischen Heer gesehen haben. Aber auch die römische Legende bei Dio Cassius fußt auf einer merkwürdigen falschen Auslegung des Bildes. Nach ihr haben die fast verdursteten römischen Soldaten mit Schilden und Helmen den Regen aufgefangen, während die Photographie des Reliefs zeigt, daß die Schilde mit der Rundung nach oben, also zum Schutz gegen den Regen, gehalten sind und nur dessen Gewalt veranschaulichen sollen. S. Weizsäcker, Kanzlerrede vom 6. November 1894 (Einleitung zu der Akademischen Preisverteilung, Tübingen, besonders S. 10—12); außerdem Petersen, Mitteilungen des archäol. Instituts, röm. Abteilung, 9 (1894), 78 f., Rheinisches Museum 50 (1895), 453 f.; Domaszewski, Rhein. Mus. 49, 612 f.; Harnack, SBA. 1894, 835 f.; Mommsen, Hermes 30 (1895), 90 f. (besonders 103—106).

Zu S. 117, Anm. 1. Meine Zurückführung von Tiara (bei Herodot τιᾶρα, τιάρης, τιήρης) auf altpersisch *cīvara (aus den gleichlautenden Sanskrit- und Pāliformen erschlossen) bedarf einer näheren Begründung. In semasiologischer Hinsicht besteht keine Schwierigkeit; denn ein Wort, das ursprünglich „Zeug" bedeutete, konnte auch zur Bezeichnung der aus Zeug hergestellten, turbanartigen oder kegelförmigen Kopfbedeckung gebraucht werden. Auch die lautlichen Verhältnisse stimmen zu der Herleitung von τιάρα aus cīvara. Bei Urverwandtschaft ist die Entsprechung von indo-iran. c und griech. τ bekannt (z. B. in ca = τε); aber auch bei Lehnwörtern ist sie mehr-

fach belegt: altpers. Caišpi(š) = Τέασπις, Τεΐσπης (Justi, Iranisches Namenbuch, 152): besonders vor i: altpers. *Ciϑrafarnā = Τισ(σ)αφέρνης, Ciϑraṃtaχma = Τριτανταίχμης, *Ciϑrawahišta = Τιθραύστης (ebendas. 164). Louis H. Gray schreibt mir freundlichst dazu vom 19. Febr. 1914: „Here too belongs, I suggest, a gloss cited by Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 224: τὸ ἰνδικόν, ὃ καλοῦσι Πέρσαι πέπερι· ἐν τούτῳ δὲ ἐστὶ το στρογγύλον, ὃ καλοῦσι μυρτίδανον. Lagarde, doubtless rightly, makes δανον represent Pers. *dānah*, ‚kernel'. I suggest that μυρτι may reproduce Sanskrit **marīcya*, an adjectival formation to Skt. *marīca*, Pers. *marič*; so that μυρτίδανον would equal Skt. **marīcyadhāna*." Ebenso wird der tönende Palatal j im Griechischen durch δ wiedergegeben. Justi, Iran. Namenbuch, 109. s. v. J̌āmāspa am Schluß: „Femin. Δαμασπία, Gattin des Artaxerxes I, Mutter des Xerxes, † 425, Ktes. Pers. 44 (griech. d für pers. ǰ, wie t für č)." Auch Kosmas Indikopleustes hat γαύδιον aus skt. *yojana* gemacht (Garbe, WZKM. XIII, 304 Anm.). „The reverse change occurs in Skt. *jituma* from Greek δίδυμος", schreibt Gray in dem eben zitierten Briefe. — Aus der Akzentverschiedenheit (skt. *cīrarā*, τιάρα) wird man kein ernstliches Bedenken gegen meine Zusammenstellung ableiten können. Die Zurückziehung des Akzents auf die Paenultima bewirkte die Längung des ᾱ, und die Kürzung des ursprünglich langen ī erfolgte nach dem Gesetz: vocalis ante vocalem corripitur.

Zu S. 131, Z. 8. Gundaphorus, später zu Gaspard, Gaspar, Caspar entstellt, ist Name eines der heiligen drei Könige geworden. Vgl. Justi, ZDMG. 49, 688 f.; Hugo Kehrer, Die heiligen 3 Könige in Literatur und Kunst (Leipzig 1908—9) I. 66, 69.

Druckfehler.

S. 7, Z. 12 l. Reimarus statt Raimarus.
S. 176, Anm. 1 l. Oldenberg, Buddha[6] u. s. w.

Register

(ohne die Namen neuzeitlicher Autoren).

Kleine Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.

Abendmahlsfeier, in den Lamaismus übernommen, 187, 188; Nachahmung in den Bhāgavata-Sekten 276 f.
Abhaya, Geschichte vom Prinzen —, 25, 5.
Abhiniṣkramaṇa-sūtra 45, 2.
Acchariyabbhuta-dhammasutta 31.
Acta disputationis Archelai et Manetis 79, 80.
Adam, nestorianischer Missionar, 180.
Ādibuddha 181—183.
Adule 129.
Affenlehre 269.
Agni 266.
aiśvarika, theistische Form des Buddhismus, 182.
Ajaṇṭā, Felsentempel von —, 125.
Akrūra 235, 1.
Alexandria 22, 115, 128 f., 195, 257 f.
Alopen 181.
Ambaṭṭha 112, 113.
Amitābha 160.
Ānanda 35, 40, 54, 1.
Ānandatīrtha 270.
d'Andrada 184.
Aṅguttara-nikāya 112, 1.
Antiochia 22.
Anvertraute Pfunde im Gleichnis 42, 43.
Apokryphen, neutestamentliche 70 f., 263.
Apollonius von Tyrus 99, 2.
Arahaguta, Arhadgupta 45, 1.
Archelaus, angeblicher Bischof von Kaskar, s. Acta disputationis etc.
Arjuna 229 f.
Āryāsaṅga 180.
Āryaśūra 83, 84, 96, 2.
Asaṅga 182.
Asita 48 f.
Aśvaghoṣa 34, 48, 161 f.
Avalokiteśvara 78.
Avatāra 212 f., 264 f., 270.
Avesta 52, 287.

Babylonische Einflüsse im Neuen Testament 4, 5, 41.
Baladeva, Balarāma 221.
Balchasch-See 196 f.
Balibandha 223.
Bardesanes 84, 143, 199.
Barlaam und Joasaph 80, 81, 178, 1.
Bartholomaeus-Legende 142.
Basilides 72.
Beichte 118, 122.

bhadda[ka] kappa (Pāli) 176, 177.
bhadra kalpa 177.
Bhagavadgītā 78, 210, 1, 217, 227—254.
Bhagavat 216, 267 f.
Bhāgavata 216, 217, 228, 232 f., 267 f.
Bhāgavata-māhātmya 274.
Bhāgavata-purāṇa 220, 227, 1, 256, 2, 274.
Bhaktamālā 278, 281, 283 f.
bhakti s. u. Gottesliebe.
bhā-maṇḍala 127.
Bharhut, Stūpa von —, 85, 91, 165.
bhatti (Pāli = skt. bhakti) 251, 1.
Bhavabhūti 208.
Bhaviṣya-purāṇa 256.
Bhaviṣyottara-purāṇa 256.
Bildliche Darstellungen, ihr Einfluß auf die Legendenbildung, 108 f., 293.
Blindgeborene, der (Joh. 9, 1—3) 35 f.
Bodhisattva 32, 62, 73, 75, 78, 81 u. s. w.
Boro Budur 96, 108.
Brahmaismus 232 f., 248, 1.
Brahman masc. 265, 266; neutr. 230 f., 253, 1, 271.
Brāhmaṇa-Literatur 266.
Brāhma Samāj 285—287.
Brigitta, heilige 116.
Brotwunder 59 f., 290.
Buddha-Bilder in der Gandhāra-Kunst 165 f.
Buddhacarita 48, 162, 3.
Buddhagayā 165.
Buddhaghosa 112 f.
Buddhavaṃsa 176.
Buddhismus, seine innere Verwandtschaft mit dem Christentum und seine Einflüsse 9 f.
Caitya, buddhistische Grottentempel, 125.
Cakkavatti-suttanta 176.
Calamina, Καλαμίνη 131 f., 141.
Çaoshyant (iran.) 174.
Caracalla 129.
Cariyāpiṭaka 77.
Chāndogya Upaniṣad 210, 1, 216, 217.
Christophorus, St. 101 f., 263, 264.
Chubilai Chān 189.
Circumcellionen 120.
cīvara als Grundform von τιάρα 117, 1, 293, 294.
Conti, Nicolo 147, 2.

Dabistān 280.
Damascius 130.
Daṇḍin 116, 4.
Daśa-kumāra-carita 96, 1, 116, 4.
Devakī 215 f., 221, 260.
devamātar 261.
dhāraṇī 181.
Dhyāni-bodhisattva 183.
Dhyāni-buddha 175, 182, 183.
Dīgha-nikāya 40, 3, 58, 1, 74, 174, 1, 176.
Dilīpa 58.
Dio Chrysostomus 129.
Dionysos, indischer, 212.
Divyāvadāna 34, 114.
Doṇa, Brahmane, 173.
Duḥśalā, Sohn der —, 262 f.
Dvārakā 214.

Edessa 130 f., 140, 144.
Einhorn, sein Fang im Physiologus, 63, 64.
Ekaśṛṅga 63.
Elefant, sein Fang im Physiologus, 64 f.
Elefantenmuster, buddhistisches — aus dem Reliquienschreine Karls des Großen, 292, 293.

Euhemerismus 213.
Eustachius (Eustathius), St. 86 f.

Fischsymbol, christliches, 67 f.
Fravashi (iran.) 175.

Gad 131, 142, 3.
Gandhāra-Kunst 127, 137 f., 164 f., 169 f.
Gāndhārī 203, 204.
Gaotema (iran.) nicht Buddhist 292.
Gazus, Berg, 141.
Geburt, übernatürliche — Christi und Buddhas, 31, 32.
Ghora 216.
Gītagovinda 227, 1.
Glocken im christlichen und buddhistischen Kultus 118, 126.
γλῶσσα πῦρ (Ep. Jacob. 3. 6) 60, 2.
Gnade, göttliche, 237, 253.
Gnostiker, Gnostizismus 71, 72, 79; 246.
gokula 260.
Gondophares 131 f.; vgl. Gundaphorus.
Gopāla 283.
Gottesliebe 216, 2, 227 f., 242 f., 268 f. Ihr Alter in Indien 250—252.
Guduphara 134.
Gujars 224 f.
Gundaphorus 131 f.; durch Namensentstellung einer der heiligen drei Könige 294.

Hanumat 282 f.
Haribhadra 28, 1.
hāridrava (χαραδριός) 66, 67.
Harivaṃśa 220, 223, 227, 261, 2.
Hebräer-Evangelium 43, 71.
Heiligenschein 127.
Hellenistische Einflüsse im Neuen Testament 5.
Herakles, indischer, 212.
Himmlische Heerscharen, Preis der —, 48 f.
Hīnayāna 24, 73, 159 f., 162, 176.
Hippokleides 24 f.
Höllenfahrt Christi 41, 77.
Horatio della Penna 185.
Hubertus, St. 87.

iddhividhā (Pāli) 58, 1.
Indra 265.
Inkarnationen s. u. Avatāra.
Issyk-kul 195.
īśvara 183.

Jacobus, Protevangelium des —, 71, 75.
Jaimini-bhārata 261, 2, 262.
Jālandhara, Konzil zu —, 162.
Jakob von Sarug 142, 3.
Janmāṣṭamī 255.
japamālā, japāmālā 123.
Jātaka 25, 27, 33, 46, 56 f., 59 f., 63, 77, 81 f., 90 u. s. w.; vgl. Mahā-Sutasoma —, Nigrodhamiga —, Vessantara —, Viśvantara —.
Jātakamālā 83, 84, 96, 2, 105, 1.
Jayantī 255.
Jesuiten 157, 185, 277.
Jina-Bilder 166, 1.
Jinismus 254.
Joasaph 80, 81.
Johannes Chrysostomus 154.
Josaphat 80, 81.

Kabīr 279, 285.
Kabīrpanthīs 276, 4, 278.
Kakusandha 176.
Καλαμίνη s. u. Calamina.
Kālidāsa 208.
Kalmāṣapāda 106.
Kalyāṇa (Καλλιάνα), Kalyāṇī 151 f. 155, 273, 3.

Kamel und Nadelöhr im Gleichnis 44.
Kaṃsa 221 f., 256, 263.
Kaṃsavadha 223.
Kandjur 26.
Kaniṣka 127, 162, 163, 166, 1.
Kāraṇḍavyūha 77, 78.
Kārlī, Felsentempel von —, 124, 5, 125.
Kassapa 176.
Kathāmañjari 28, 1.
Kaṭha Upaniṣad 253, 1.
Katzenlehre 269.
Kaurava 209 f., 217, 229.
Keshab Chunder Sen 286 f.
Khandha, fünf, 72, 113.
King Tsing (chines.) 180.
Kirchenbau 124, 125.
Kirchturmbau 118, 124.
Klementinische Rekognitionen 79.
Klöster der Buddhisten 117, 119 f.; — der Bhāgavata-Sekten 275, 278.
Koṇāgamana 176.
Kosmas Indikopleustes 150 f., 155.
Krischna 74, 199 f., 209—271.
Krischnaismus, Krischnaiten 8, 159, 201, 209—271, 281, 289.
Krischnaitische, aus dem neuen Testament entlehnte Wundergeschichten 261 f.
Kṛṣṇajanmāṣṭamī 255, 2.
Kubjā 261 f.
Kūrmapurāṇa 199.

Lakṣmī 267.
Lalitavistara 46, 48, 73 f., 179.
Lamaismus 181—191.
Lausiaca, historia —, 111, 114.
Legendenliteratur, christliche, 80 f.
Lucie, heilige 116.

Madhva 270, 273, 3, 280.
madhyadeśa 234.
Mādhyamika-Sekte 161.
Madonna, buddhistische, 179: — lactans 258, 260.
Mahābhārata 7, 1, 58, 78, 191—254.
Mahābhāṣya 222, 223.
Mahādeva-pattana 146.
Mahā-parinibbāna-sutta 40, 51, 54, 174, 1.
Mahāprasāda-Feier 276 f.
Mahā-Sutasoma-jātaka 105, 1.
Mahāvagga 60, 2.
Mahāvaṃsa 175.
Mahāvastu 33, 46, 48, 179.
Mahāvīra 218.
Mahāyāna 23 f., 73, 137, 159—180.
Mahāyāna-śraddhotpāda 161, 163, 171, 1.
Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra 182.
Mailapur 132, 133, 147, 2, 273.
mairya (iran.) 52.
Maitreya (Pāli Metteyya) 166 f., 174—177.
maitrī 177.
Majjhima-nikāya 58, 74.
Μαλὲ (= skt. Malaya) 151.
Māṇḍavya 206, 207.
Manes s. Acta disputationis etc.
Manichäismus 79, 80, 152.
Manoratha-pūraṇī 112 f.
Manu 265.
Māra 50 f., 112 f.
Māra-saṃyutta 53.
Marco Polo s. u. Polo.
Marīci, Asket 116, 4.
Marignolli, Giovanni de', 147, 2.
Mar Thomas 145.
Martinianus, heiliger, 116, 4.
maṭha 275.
Mathurā 214, 219, 220, 222, 224, 225, 261, 275.
Māyā, kosmische Illusion, 230 f., 271.
Mazdai 131, 133, 140, 141.

Meerwandeln Petri 56 f., 290.
Megasthenes 212, 265.
mettā (Pāli) 177.
Metteyya (Pāli) s. u. Maitreya.
Milchmeer 193 f.
Milindapañha 30.
Misdeus 131.
Mönchtum 117 f.
Muṇḍaka Upaniṣad 253, 1.
Municandra 28, 1.

Nābhādāsa 281, 283 f.
Nāgārjuna 161, 162.
Naikavakrā 262, 1.
Nanda, Hirt, 221, 261.
Nārāyaṇa 193, 194, 212, 3, 216.
Nārāyaṇadāsa 281 f.
Nārāyaṇīya 233.
Naturgötter, sterbende und wiederauflebende, 5.
Nestorianer, Nestorianismus 147 f., 155 f., 180, 181, 184, 190, 195, 197—199, 226, 259, 260, 267, 272 f., 277 f.
Nicodemus, apokryphes Evangelium des —, 41, 71, 77, 78.
Nidānakathā 32, 33, 46, 48.
Nigrodha-miga-jātaka 91, 95.
Nimbāditya 270.
Nimbus 127.
Nirvāṇa, Doppeldeutigkeit des Begriffs, 171, 1.
Nisibis 130, 133.

Odoricus von Pordenone 147, 2, 184.
Olopan 181.
Origenes 84, 143.

Pacceka-buddha (Pāli) 173.
Padhāna-sutta 51, 53.
Padmasambhava 181.
Palladius, Mönch, 111, 113 f., 116, 4.
Pāñcarātra 193, 216, 269.
Pāṇḍava 209 f., 217, 220, 229.
Pāṇini 251, 252.
Pantaenus 148, 149.
Parinirvāṇa 171, 1.
Parsismus, seine Einflüsse auf Judentum und Christentum, 1 f., 51 f.
Parusie Christi 6, 7.
Paṭācārā 95, 96.
Patañjali 222, 249, 1.
Paüma-cariya, Jaina-Text, 166, 1.
Periplus des roten Meeres 23.
Pfunde, anvertraute, im Gleichnis 42, 43.
Philo 38.
Physiologus 61 f.
Piṇḍola 17, 1.
Placidus 86 f.
Polo, Marco, 132, 147, 2.
Polymius 142.
prabhā-maṇḍala 127.
Prajña, buddhistischer Mönch, 180.
Prakṛti 235, 267.
prasāda 237, 253.
Pratyeka-buddha 173.
Pṛthu Vainya 58.
Pseudo-Matthaeus, apokryphes Evangelium des —, 71, 73, 74, 76 f., 262, 4.
Puḷumāyi 142.
Purāṇa 254, 256, 259, 261, 2.
Purī, König von —, 203.
Puruṣottama 216.

Rādhāvallabhīs (Rādhāsvāmīs) 285.
Rāghavānanda 278.
Rāma 199, 208, 210, 1, 213, 268 f., 275, 282 f.
Rāmaismus, Rāmaiten 213, 268 f., 289.
Rāmānanda 270, 278 f.
Rāmānandīs 279, 281.
Rāmānuja 270, 273—278, 284.

Rāmāyaṇa 191, 208, 209, 213, 268; seine Bearbeitung durch Tulasīdāsa, 281, 283 1.
Rām-carit-mānas 281.
Rām Mohan Roy 285 f.
Rasavāhinī 46.
Räucherwerk 118, 125.
Regenwunder auf der Marc. Aurel-Säule 293.
Rekognitionen s. Klementinische R.
Reliquienverehrung 118, 122.
Ῥέπρεβος, Reprobus 102.
Revatī 142, 3.
Rhinozeros, sein Fang (Grundform der Fabel von dem Elefantenfang im Physiologus) 64 f.
Rigveda 266.
Rosenkranz 118, 123, 124.
Rukmiṇī 217, 218.
Rummindēī 217, 218.

sac-cid-ānanda 271.
Saddharma-puṇḍarīka 36, 1. 46, 179.
Śakti 267.
Salomonisches Urteil 26 f.
Sāma, Einsiedler, 77.
Sämann, Gleichnis vom —, 41, 42.
Samariterin am Jakobsbrunnen 34 f.
Śambuka, ein Śūdra, 208, 209.
Śaṃkara 272, 273.
Sāṃkhya 183, 232 f., 267, 270.
Sammā-sambuddha (Pāli) 173.
saṃpradāya 270.
Samyak-sambuddha 173.
Saṃyutta-nikāya 41, 51, 53.
Sānchi, Stūpa von —, 85, 165.
Śāṇḍilyasūtra 200.
Sarapis-Klausner 119, 1.
Śatapatha Brāhmaṇa 265.
Ṣaṭpāramitā-sūtra 180.
Sātvata 209.
Satyavatī 202, 203.
Schenūte, koptischer Schriftsteller, 292.
Scherflein der armen Witwe 33 f.
Schildkröte, einäugige — im buddhistischen Gleichnis, 44.
Schiwa, Schivaismus, Schivaiten 123, 199, 212, 254, 266, 268, 281, 289.
Seleucia 133, 155.
Seligpreisung der Mutter Jesu und Buddhas durch eine Frau aus dem Volke 32.
Sen s. u. Keshab Chunder Sen.
Seres, ein zentralasiatisches buddhistisches Volk, 79.
Siforus 131, 141.
sīhanāda (Pāli) 62.
Śīlāditya 181.
Simeon im Tempel 48 f.
siṃhanāda 62.
Sītapharna 141.
Śivaji, Mahratta-Häuptling, 210.
Sōsiosh (iran.) 174.
Speisewunder Buddhas und Christi s. u. Brotwunder; krischnaitisches —, 263.
Sthānakavāsin, Jaina-Sekte, 166, 1.
St. Thomé 132, 1, 147, 2, 272.
stūpa 85, 118.
Subhā, buddhistische Nonne, 116.
Sūfismus 246, 284 f.
Sukhāvatī 160.
Sūrambhaṭṭha 112, 113.
Sutasoma 105 f.
sūtikāgṛha 260.
Sūtrālaṃkāra des Aśvaghoṣa 34, 162, 3; S. des Asaṅga s. u. Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra.
Suttanipāta 48.
Svapneśvara 199.
Śveta, Śvetalohita, Śvetaśikha, Śvetāśva 199.

Śvetadvīpa 192—200, 259.
Śvetāśvatara Upaniṣad 252, 253, 1.
Synkretismus der christlichen Religion 1.

Tai-Tsung, chinesischer Kaiser, 180, 1.
Takht-i-Bahī, Inschrift von —, 134.
Tantra-Schule des Buddhismus, 180, 181.
Taprobane 151.
Theragāthā 251, 1.
Therīgāthā 116.
Thomas, Apostel 131 f.; —Akten 70, 131 f.; apokryphes Evangelium des —, 71, 73 f.
Thomas von Cana, Th. Cananaeus, Th. Kama u. s. w. 145 f.
Thomas, Manichäer 147.
Thomas-Christen 132 f., 145 f., 284; vgl. Nestorianer.
Tiara, als Lehnwort aus pers. *cīvara erklärt, 117, 1, 293, 294.
Tonsur 118, 122.
Travancore 151.
Trimūrti 266.
Trivakrā 262, 1.
τροχὸς γενέσεως (Ep. Jacob. 3. 6) 60, 2.
Tsong-kha-pa 189, 190.
Tulasīdāsa (Tulsīdās) 281 f.

Upagupta, Sthavira 114, 115.
Upanischaden 234, 237, 253, 272, 274, 285.
Uttarādhyayana, Jaina-Text, 42 f.

Vāc 253.
Vadhaghana (iran.) 52.
Valens, Mönch 112.
Vallabhācārīs 271.
Vālmīki 281.
Vāsudeva 203, 215 f., 221 f., 264; Vāsudeva, Patronymikon Krischnas, 212, 3, 216, 217, 223, 224, 1, 251; indoskythischer König, 140.
Vāyupurāṇa 199.
Vedānta 232, 271—273.
Vendīdād 52.
Verlorener Sohn, Parabel von dem —, 45, 46.
Versuchungsgeschichte 50 f.
Verwandlung von Wasser in Wein 46.
Vessantara 96 f.; —jātaka 96, 2.
vihāra 85.
Vikramodaya 28, 1.
Vilvamaṅgala 283.
Vimānavatthu 142.
Vischnu 212 f., 232, 265 f.
Vischnuismus, Vischnuiten 123, 208, 272, 289.
Viṣṇupurāṇa 220, 261 f.
Viṣṇusvāmin 270.
Viśvantara 95 f.; —jātaka 96, 2, 99, 100.
Völker- und Handelsverkehr im ersten Jahrhundert nach Chr. 22, 23.
Vyāsa 201 f.

Weihnachtsfest, im Krischnaismus nachgebildet, 255—261.
Weltbrand 38, 39.
Wunderkraft in Folge von Askese 57 f.
Wu Shi-Kao, chinesischer Arzt und Schriftsteller, 65.

Yādava 209 f., 215, 230.
Yajurveda 266.
Yamunā 264, 274, 275.
Yaśodā 221, 261, 264.
Yoga 183, 199, 232 f., 252, 270.
Yogācāra 180.
Yogasūtra 249, 1.

Zölibat 118, 121, 122.